ابن رشد اليوم

العدد الثانى

الأصولية والعلَمانية فى الشرق الأوسط

المحرران :

مراد وهبه

منى أبو سنه

"لا يُقطع بكفر

مَنْ خَرق الإجماعَ فى التأويل"

ابن رشد

كن جريئاً فى إعمال عقلك"

كانط

الناشر

دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة)

أحمد غريب

الكتـــــاب : ابن رشد اليوم : العدد الثانى

المحرران :

مراد وهبه

منى أبو سنه

تاريخ النشر : ٢٠٠٠م

الطبعة الثانية

الناشـــــر : دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع

عبده غريب

شركة مساهمة مصرية

الإدارة : ٥٨ شارع الحجاز - عمارة برج آمون

الدور الأول - شقة ٦

ف : ٢٤٧٤٠٣٨، ت: ٢٤٦٢٥٦٢

التـــوزيـــع : ١٠ شارع كامل صدقى الفجالة (القاهرة)

ت : ٥٩١٧٥٣٢ ص. ب : ١٢٢ (الفجالة)

المطابع : مدينة العاشر من رمضان

المنطقة الصناعية (C1)

ت: ٠١٥/٣٦٢٧٢٧

رقـم الإيــداع : ٩٩/٥٣٥٦

الترقيـم الدولـى : I S B N

977-303-160-8

ابن رشد اليوم

المحرران

مراد وهبه

مؤسس ورئيس شرف الجمعية الفلسـفية الأفروأسـيوية ورئيس الجمعية الدولية لابن رشد والتنوير

منى أبو سنة

سكرتير عام الجمعية الفلسفية الأفروأسيوية وسكرتير الجمعيـة الدولية لابن رشد والتنوير

بثينة أبو سيف

المحرر التنفيذى للطبعة العربية

الناشر والموزع

دار قباء ٥٨ شارع الحجاز - القاهرة

فاكس : ٢٤٧٠٣٨

موبيل : ٠١٢-٢١٣٨٦٤٢

ابن رشد اليوم : كتاب غير دورى تصدره الجمعية الدولية لابن رشد والتنوير المتفرعة من الجمعية الفلسفية الأفرو أسيوية.

صندوق بريد ٥١٠١ - هليوبولس غرب - القاهرة ١١٧١

فهرس

كلمة المحرر

فى عام ١٩٧٦ دعتنى جامعة هارفارد لاجراء حوار مع أساتذة الفلسفة والسياسة والدين. وكان من بين هؤلاء هربرت كلمان أستاذ الاجتماع الأخلاقى. وفى الحوار وجه إلى هذا السؤال : ما هى رؤيتك لانهاء الصراع العربى الاسرائيلى؟ وكان جوابى: العلمانية هى الحل. وكان تعليقه فى دهشة : هذه أول مرة أسمع فيها حلاً كهذا.

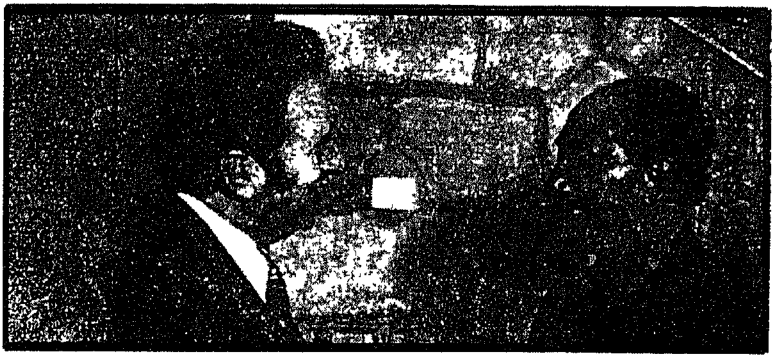
وفى عام ١٩٧٩ كان الانتصار الحاسم للأصوليات فى جميع الأديان. وكان هذا الانتصار مردوداً إلى الأحداث المأساوية الآتية :

- الثورة الأصولية الايرانية بقيادة آية الله خومينى
- تأسيس الأصولية المسيحية تحت اسم "الغالبية الأخلاقية" بقيادة القس جيرى فولول وكذلك دائرة الحوار الدينية بقيادة إد مكأتير(١).
- صدر قرار من رئيس الولايات المتحدة الأمريكية جيمى كارتر بمؤازرة الأصوليين الاسلاميين فى أفغانستان فى مواجهة الاتحاد السوفيتى.
- معاهدة السلام المصرية الاسرائيلية معتمدة من رئيس الوزراء مناحم بيجين والرئيس المصرى أنور السادات. كان الأول أصولياً يهوديا والثانى مدعماً للأصوليين الاسلاميين من أجل التخلص من

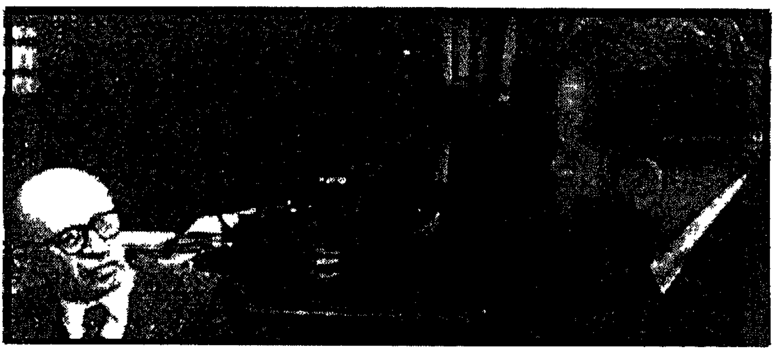
---

(1) R. Viguerie, The New RighT Introduction by J. Falwell, The Viguerie Company, U. S. A. 1981.

اليساريين فى مصر. وكل منهما قبل جيرى فولول لأن يكون المتحدث غير الرسمى لدى قطاع عريض، من الشعب الأمريكى وكان هو على علاقة حميمة مع الزعيميين، وكان يقول دائما "إن الشرق الأوسط هام للغاية بالنسبة إلى الغالبية الأخلاقية".



مداعبة بين الرئيس السادات والدكتور فولول أثناء حديث جاء عن الوضع فى الشرق الأوسط



فى حديث مع بيجن يعرض فولول رؤيته عن دولة اسرائيل

وفى عام ١٩٨٨ ثمة حادثتان هامتان :

الأولى فقد حدثت فى عام ١٩٨٦ عندما تقدمت إلى اللجنة التنفيذية للاتحاد الدولى للجمعيات الفلسفية (وكنت وقتها رئيسا للجمعية الفلسفية الافرواسيوية) باقتراح لعقد ندوة عن "الأصولية والعلمانية فى الشرق الأوسط" عند انعقاد المؤتمر العالمى السابع عشر للاتحاد الدولى للجمعيات الفلسفية فى برايتون بانجلترا.

أما الثانية فهى "المشروع الأصولى" الذى أقرته الأكاديمية الأمريكية للآداب والعلوم للبحث عن الجذور التاريخية والايديولوجية للحركات الأصولية فى جميع الأديان، وعن خصائص هذه الحركات. وصدرت الأبحاث فى خمسة مجلدات.

مراد وهبة

تصدير

هذا هو العدد الثانى من الكتاب غير الدورى "ابن رشد اليوم" الذى تصدره الجمعية الدولية لابن رشد والتنوير. والعدد مخصص لقضية محددة هى "الأصولية والعلمانية فى الشرق الأوسط". وهى القضية التى طرحناها فى الندوة المخصصة لها أثناء انعقاد المؤتمر العالمى الفلسفى الثامن عشر فى برايتون بالمملكة المتحدة.

وقضية الأصولية والعلمانية هى قضية كوكبية تهتم بها جميع الثقافات وجميع المجتمعات فى نهاية القرن العشرين. ومع أنها كذلك إلا أنها ذات أهمية خاصة بالنسبة إلى الشرق الأوسط من حيث أنها هى محور الصراع العربى الاسرائيلى. ومن ثم فانها تشكل خطراً على السلام. والأبحاث المنشورة، فى هذا العدد، هى نفس الأبحاث التى قدمت إلى الندوة المذكورة آنفاً. وهى أبحاث فلسفية تهدف إلى التعمق فى الذهنية العربية وثقافتها للكشف عن جذور الأصولية الاسلامية. والباحثون يمثلون تيارات متباينة للمثقفين العرب والمسلمين. وتمثل آراؤهم وتأويلاتهم لظاهرة الأصولية والعلمانية فى الشرق الأوسط تنوعاً يفضى بدوره إلى القاء الضوء على هذه الظاهرة التى تتجاوز الأسباب السياسية والاقتصادية التى عادة ما يقدمها علماء الاجتماع لتفسير هذه الظاهرة الكوكبية.

وتصاعد الارهاب الكوكبى الذى يميز الجماعات الدينية الأصولية يشهد على ضرورة الحاجة إلى حركة علمانية مضادة للأصولية. وما يحدث يوميا من أحداث رهابية، فى الشرق الأوسط، يذكرنا على الدوام بضرورة هذه الحاجة، بل هو دليل محدد على أن ارهاب الأصوليين لا تنفع معه المواجهة البوليسية أو العسكرية، إذ الأجدى المواجهة بالعقل، أى بالفلسفة.

منى أبوسنه

نــدوة

الأصولية والعلمانية
فى
الشرق الأوسط

بتنظيم من

الجمعية الفلسفية الأفروآسيوية

٢٦ أغسطس ١٩٩٨ (بريتون - بريطانيا)

فى

المؤتمر الثامن عشر للاتحاد الدولى

للجمعيات الفلسفية

بدعوة من جامعة هارفارد لإجراء حوار مع أساتذة الفلسفة والدين والاقتصاد رحلت إليها فى ابريل ١٩٧٦. وكان من بين هؤلاء هربرت كيلمان أستاذ علم الاجتماع الأخلاقى. ودار الحوار معه عدة قضايا وفى مقدمتها قضية الصراع العربى الاسرائيلى. وسألنى كيلمان عن تصورى الفلسفى لحل هذا الصراع. وكان جوابى أن "العلمانية هى الحل". واندهش كيلمان قائلاً : هذه أول مرة أسمع فيها حلاً كهذا. وفى ديسمبر ١٩٧٧ نشرت "جريدة الأهرام" خلاصة لمحاضرة ألقاها هربرت كيلمان فى الجامعة الامريكية بالقاهرة بعنوان "الاثار النفسية لمبادرة السادات على المجتمع الإسرائيلى. وفى مفتتح المحاضرة قال كيلمان "لقد أتيحت لى الفرصة كى أشهد عن قرب كيف حدث الوضع فى الشرق الأوسط. فقد عاصرت فى اسرائيل فترة ما قبل إعلان الرئيس السادات رغبته فى زيارة اسرائيل، ثم عاصرت الزيارة ومكثت فترة بعدها".

وفى عام ١٩٧٩ كان انتصار الأصوليات فى جميع الأديان ساحقا. فى هذا الإطار عقدْت ندوة عن "الأصولية والعلمانية فى الشرق الأوسط المعاصر" فى بريتون بانجلترا بمناسبة انعقاد المؤتمر الفلسفى العالمى الثامن عشر فى هذه المدينة فى الأسبوع الأخير من أغسطس ١٩٩٨. دعوت خمسة مفكرين : عبدالرازق قسوم (الجزائر)، محمد الحق اليجاره(الهند، عادل ضاهر (الأردن)، حميد الجار (ايران)، منى أبوسنة (مصر) بالاضافة إلىّ.

أبدأ ببحث (قسوم) وعنوانه "الأصولية والعلمانية فى العالم الإسلامى اليوم" : هذا نصه من غير حرفية.

أى تحليل موضوعى لهذين المفهومين (الأصولية والعلمانية) اللذين تدور عليهما اليوم معركة أيديولوجية حادة تستلزم بالضرورة دراسة أشمل وأعمق للواقع الاقتصادى والثقافى الخاص بالعالم العربى الاسلامى. ومن أجل أن يحقق مثل هذا التحليل غايته المنشودة يلزم، فى رأينا، تبنى منهجاً تاريخياً وتحليلياً ونقدياً.

ثمة معطيات عديدة، ومن بينها الأصولية والعلمانية، هى ترجمة للأزمة العقلية والأيديولوجية التى تسود العالم الاسلامى اليوم. وجدير بالتنويه أن هذه الأزمة تذكرنا بأزمات سابقة كانت علامات فى التاريخ السياسى والاقتصادى والاجتماعى والثقافى للمجتمع الاسلامى.

ونحن لانؤيد رأى بعض المفكرين المعاصرين الذى يدور على أن أزمة العالم الاسلامى هى أزمة فكر، وليست مجرد أزمة المجتمع الاسلامى. فنحن نرى أن العالم العربى الاسلامى يعانى مرضاً خاصاً به وهو أزمة أيدولوجية.

وأصحاب الخطاب الاسلامى المعاصر يطرحون كبديل عن الايديولوجيات النموذج الاسلامى المؤسس على الله. وتأسيساً على ذلك فإن الحركات الاسلامية، باستثناء بعضها، تتبنى شعار "الدولة الاسلامية" أو "الثورة الاسلامية أو "لا سلطان غير سلطان الله".

ونخلص من ذلك إلى أن الأصولية من حيث هى نظرية قد ولدت لسد الفراغ الايديولوجى الذى نشأ عن الأبنية التقليدية، وعن سقوط النماذج المستوردة من الغرب.

ونخلص من ذلك أيضاً إلى أننا فى مواجهة إشكالية ناشئة من المقارنة بين ثقافتين أو حضارتين نابعة من تعارض مفاهيم كل منهما. وهكذا نحن ملزمون بتحليل الأصولية على أنها مرادفة للأصالة، والراديكالية، وتحريك الرمز الدينى لإثبات الذات.

وثمة مفهومان للأصولية : المفهوم الأول كامن فى الفكر الإسلامى ويفضى إلى إثبات هوية الفرد والمجتمع فى الأمة الإسلامية. والمفهوم الثانى غريب عن الفكر الإسلامى، إذ قد استورده بعض المفكرين المسلمين المحدثين من الغرب بهدف إعمال مناهجه فى العالم الاسلامى.

والأصولية، فى ضوء هذا المفهوم الثانى، تعنى الارهاب والتعصب اللذين يفضيان بالضرورة إلى رفض الحياة الحديثة والمعاصرة، ومن ثم إلى تأسيس جيتو. ولهذا يقترح أصحاب هذا المفهوم أن تكون العلمانية هى البديل. وقد أصبحت العلمانية، بالفعل، تياراً منذ عشرات السنين وبالأخص فى بلدان الغرب. ونحن فى هذا البحث نكشف عن خصائص هذه التجربة التى حدثت بعد الثورة الجزائرية. هذا مع ملاحظة أن هذه التجربة ذاتها قد خاضتها الحكومة التونسية بتأثير من سياسة بورقيبه، وقد أفضت إلى هز البنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الثقافية المتجذرة فى التراث

الاسلامى. ويصف المفكر الاسلامى محمد أركون إصلاحات بورقيبه على النحو التالى :

"إن القيادات الوطنية التى تعلمت فى المدارس والجماعات الفرنسية (بورقيبه وزملاؤه ومهدى بن بركه) كشفت عن فشل الاستعمار وذلك بنشر الأفكار الليبرالية فى سياق عصر التنوير فى القرن الثامن عشر وليس فى سياق الاسلام التقليدى. وهذا هو تفسير الاصلاحات الجسورة التى أجراها بورقيبه إثر الاستقلال (تعدد الزوجات، الطلاق، قانون الأحوال الشخصية).

وهكذا تحققت العلمانية ذات السمة الغربية : فصل الدين عن الدولة فى المجتمع الاسلامى كخطوة أولى نحو التخلص من أسس الاسلام. والعلمانية، فى رأى أركون، هى الوسيلة العظمى أمام المجتمع الاسلامى لتحقيق التقدم والحداثة. ومن هذه الزاوية فإن العلمانية تستعين بالليبرالية فى مجالات الاقتصاد والتعليم والأخلاق.

وكان رد الفعل عنيفاً ضد هذه العلمانية من قبل الفئات الاجتماعية الاسلامية باعتبار أنها تمثل أيديولوجيا غريبة وخطرة ومعادية وممتزجة بمفاهيم الإلحاد والمادية. وقد أفضت هذه الاستجابة العنيفة إلى رفض الإلحاد الذى تتبناه العلمانية. وهذا يفشر لنا أسباب بزوغ الأصولية الجديدة كوسيلة لعلاج مرض العصر، وهو الإلحاد، وتثبيت الجماهير المسلمة. وقد استند الأصوليون الجدد إلى المبادىء التالية :

١- رفض النظرية الإلحادية العلمانية التى تتخذ من العلم غطاء لها.

٢- الايمان بالله الواحد (التوحيد) ومن شأنه أن يفضى إلى الحرية الفردية والاجتماعية لأن هذا الايمان ينطوى على استسلام كامل لله، أى رفض العبودية للإنسان المتأله سواء كان استعمارياً أو حاكماً سلطوياً.

٣- اثبات أن الاسلام هو دين العلم والحضارة، يتحكم فى الوسائل الحديثة ليدفع المسلمين إلى أعلى درجات التقدم.

٤- من اللازم تأسيس العلم على أعمدة الايمان، ومن ثم فإن العلم بالمفهوم الاسلامى ليس إلا فيضاً من الايمان.

إن مفهوم الأصولية، فى الفكر الاسلامى، تلخيص لخطاب يربط بين مفهومين هما : التاريخ والزمان. ويكشف لنا تحليل الخطاب الاسلامى المعاصر عن تشابه بين الأصولية بالمعنى الكلاسيكى، أى تنقية المجتمع العربى الاسلامى مما لا يتفق والقرآن الكريم والأحاديث النبوية وبين الأصولية الجديدة التى تنشد تطبيق الشريعة فى جميع المجالات الانسانية بهدف الاتساق مع النظام الإلهى.

ومعرفة تاريخ الأصولية تستلزم التنويه بالمواجهات العديدة بين السلفيين الأصوليين من جهة والعقلانيين المتأثرين بالفكر اليونانى فى تنظيم العلاقة بين العلوم الدينية والعلوم العقلية من جهة أخرى. وهنا ينبغى أن نذكر الصراع الفلسفى بين الغزالى وابن رشد.

ولم تتوقف هذه المواجهات على مر العصور، ولكنها تتباين في مسارها. ففي عصرنا الراهن ينقسم المفكرون المسلمون إلى فئتين:

الأصوليون الذين يفسرون التغير بمنهج واحد هو المنهج الاسلامي والعقلانيون المتمثلون للعلمانية فيضحون بالدين في مقابل التقدم العلمي والتكنولوجي. والصراع المرير الدائر بينهما يكشف عن تمتع كل فئة بغالبية ملحوظة. ونكتفي هنا بذكر محمد أركون باعتبار أن منهجه أبعد ما يكون عن الأصوليين، وأنه يوجه نقداً مريراً إلى التقويين الجدد والتقويين التقليديين، ويقارن هؤلاء جميعهم بالمدافعين عن الليبرالية المرادفة للإلحاد النابع من العلمانية.

ويرى أركون أن المدرسة الأصولية تواجه صعوبة وهي أن خطابها الديني مرفوض لأن مضمونه ليس سوى قيم طقسية وتشريعية وأخلاقية ولاهوتية. ومن ثم ينتهي أركون إلى نتيجة مفادها أن العقل الديني، في الاسلام، يخنق البحث العلمي. فما الرأي في هذه النتيجة؟

إن وضع السؤال على هذا النحو يشوه الحقائق ويدل على عدم فهم، سواء بوعي أو بغير وعي، للخطاب الديني في الاسلام. وإذا كان ذلك كذلك فكيف نفسر الحقبة العلمية التي هي علامة تطور البحث العلمي في تاريخ الفكر الاسلامي؟

وأيا كان الأمر فإن الأصولية، في ضوء التحليل الموضوعي، أبعد ما تكون عن معارضة العصر، بل هي على الضد من ذلك، إذ

هى مدرسة خصبة فى المعـايير والقيـم. ومـن حيـث هـى كذلـك فهـى الضامن للدلالة العميقة للتاريخ العربى الاسلامى.

إن العلمانية مفهوم مستورد من الغرب للدلالة على كل ما هـو لا دينـى. وهـى مقدمـاً، تفصـل بيـن الكنيسـة والدولـة دون أن تمتـد ببصرها إلى الأديان الأخرى والمجتمعات غير الأوربية.

إن بزوغ العلمانية كتيار فى المجتمع العربى الاسلامى مـردود إلى هزيمة العرب عسكرياً فى عـام ١٩٦٧. فقد ذاع الشعار التـالى: "إن علمانية الانسان تحرره من العصابة الدينية".

ومما لاشك فيه أن هذا المفهوم ليس إلا صدى للتيـار اللائيكـى الذى يميز تطور الفكر الأوربـى الغربـى. وقـد انبهـر بعـض المثقفيـن المسلمين بحضارة الغرب فارتأوا فى اسلوبها أفضـل وسيلة لمعالجـة مشكلات مجتمعنا العربى.

وتستند اللائيكية، فى أساسها، إلى أربعة عناصر رئيسية للحياة الانسانية : الاقتصاد والعدالة والتعليـم والسـلطة السياسية. ومـن أجـل الكشف عن البعد الحقيقى لهذه المجالات فإن العلمانية تطالبنـا بتحقيـق الأهداف التالية :

فصل الدين عن المجتمـع بتدعيم مـن تعليم لائيكـى، وتأسـيس نظـام سياسـى لا يتسـوحى قوانيـن الشـريعة، واقامـة اقتصـاد يسـتند إلى الربح.

حذف قطاع أصيل في الفكر الانساني وهو الروح والوحي والسر الالهي وما يلزم عن ذلك من دين وأخلاق مع استبعاد هذا القطاع برمته من الفكر الانساني.

وهذا هو السبب الذى من أجله تواجه العلمانية مقاومةعنيفة فى العالم الاسلامي. وما عليها بعد ذلك سوى أن تغير منهجها أو تتنازل عن جزء من أسلحتها.

إن الإسلام من حيث هو دين التسامح على الأصالة ينحاز إلى التعايش السلمي مع الأديان الأخرى. أما اللائيكية فهى وإن كانت مشروعة بالنسبة إلى بعض الحركات الاسلامية والأصولية إلا أن الأمر ليس كذلك إلا من قبيل احترام مبدأ حرية العقيدة والرأى.

ثمة حركات تعبر عن المبادىء الاسلامية وتعمل فى اطار برامج أصلها في الاسلام. ونحن نشاهد اليوم نشاطاً مكثفاً لمؤسسات تمارس نشاطها طبقاً لأسس اسلامية. وقد ناضل صناع هذا البرنامج، أو بالأدق مؤسسو المدرسة الأصولية، من أجل إحداث تغيير حقيقي فى "العالم الاسلامى.

وعلى الرغم من تعدد المدارس الأصولية إلا أنها تلتقى فى فكرة رئيسية وهى انتزاع السلطة على أساس برنامج اسلامى.

وفى كل بلدة اسلامية ثمة أتباع لمدرسة أصولية تدعو إلى العودة إلى الاسلام فى عصوره الأولى. ومن هؤلاء الدعاة ينبغى ذكر جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده ورشيد رضا ومحمد إقبال وعبدالحميد بن باديس وهم جميعاً ينشدون تحقيق غايتين :

١- اعادة بناء المجتمع الاسلامى الفاضل المحرر من كل أشكال العبودية والجمود بهدف تحقيق وحدة مفقودة.

٢- الافاقة من الهزيمة الايديولوجية، ومواجهة أعداء الاسلام الذين يشنون حملات عدائية ضد الاسلام، عن جهل وتعصب، من أجل تشويه صورة الانسان المسلم وتحقيره. ومن أمثال هؤلاء فولتير وريتان ومالرو.

ويضاف، إلى هؤلاء الدعاة، المصلحون المنظرون لبرامج ثورية تشكل مدرسة ايديولوجية مؤسسة على الأصولية ويطلق عليهم "الأصوليون الجدد". ومن بين الحركات المدعمة لهذه الايديولوجية الاخوان المسلمون فى مصر والجماعة الاسلامية فى الهند والدعوة فى المغرب والوهابية فى المملكة العربية السعودية. ومن بين قيادات هذه الحركات حسن البنا وسيد قطب وابو الأعلى المودودى وعلى شريعاتى ومالك بن نبى وحسن الترابى.

ويمكن معرفة برنامج الخطاب الاسلامى المعاصر من قراءة مؤلفات المنظرين للأصولية الجديدة. بيد أن هذا البرنامج لا يمس الاسلام أو عقيدته، ولكنه يمس المؤسسات المطلوب اصلاحها. ونحن نعرض هنا الخطوط العريضة لايديولوجيا المودودى:

فى الحياة الفردية والعائلية والاجتماعية الجميع متساوون أمام القانون بض النظر عن الجنس أو العرق أو الطبقة. والقانون ينظم مجالات الحياة برمتها. والمودودى يقدم الاسلام على أنه الطريق

الثالث بين الرأسمالية والشيوعية، ويؤسس الاقتصاد الاسلامي على مبادىء ثلاثة :

١- الميراث.

٢- الزكاة.

٣- تحريم الربا.

أما السلطة السياسية وهى الدولة فان المودودى يحدد أسس الدولة الاسلامية ويركز على أساسين:

- الشريعة هى القانون الأعلى المهيمن على جميع المجالات.
- السلطة السياسية فى قبضة الصالحين.
- هذه هى الخطوط العريضة للرؤية الأصولية فى العالم الاسلامى اليوم.

يبقى بعد ذلك عرض مفهوم العلمانية. والعلمانية حركة لها دعامتها ومع ذلك فقد بدأت فى فقدان سرعتها، وفى ترك مكانها فى العالم العربى الاسلامى لصالح الأصوليين الجدد. ومع ذلك فالمعركة بين الأصولية والعلمانية شاقة وحسمها لن يكون فى الغد القريب.

نثنى بعد ذلك ببحث محمد الحق وعنوانه "جذور الأصولية الاسلامية فى مصر". وفى رأيه أن قصة الفكر الاسلامى الحديث فى مصر هى قصة المواجهة بين الاسلام التقليدى والحضارة الغربية فى القرن التاسع عشر والعشرين . وقد أفضت هذه المواجهة إلى تغيرات اجتماعية واقتصادية وثقافية، وهذه التغيرات بدورها أفضت إلى

صراع بين عقول المثقفين. تبنت الانتجلنسيا المسيحية العلمانية مثل شبلى شميل وفرح أنطون وسلامه موسى. وقد ساروا فى طريق دارون. وكان اسماعيل مظهر هو من بين المفكرون المسلمين، أقوى مدافع عن الدارونية الاجتماعية فى مصر. أما القوميون، مثل مصطفى كامل وسَعد زغلول، فقد تأثروا بجمال الدين الأفغانى وناضلوا من أجل الاستقلال الوطنى. وعلى الصعيد الدينى أفضى التأثير الغربى إلى قسمة "العلماء" إلى قسمين: احدهما يحبذ التغيير استجابة للتحدى الغربى والآخر يعادى كل ما هو غربى، وتمثله جامعة الأزهر. ولم يكن هذا الصراع هو الأول من نوعه الذى يعانيه الاسلام. فقد حدث هذا الصراع من قبل فى العصر الوسيط بسبب التأثير الهيلينى وأدى إلى نشأة علم الكلام، وهو علم حاول أن يوفق ما لا يمكن أن يوفق فاستبعده الأصوليون. والصراع الذى يواجهه الاسلام فى هذا العصر قد انتهى إلى بزوغ النزعات القومية والعلمانية والدينية. ويجتزىء محمد الحق النزعة الدينية ويفصلها، ولكن مع ملاحظة أن الصراع القديم كان فلسفياً وأنتج العقلانية. أما الصراع الراهن فهو سياسى وأنتج القومية فى مواجهة الاستعمار. وعاش القوميون مع العلماء التقليديين فى وفاق. أما العصريون فكانوا مدعمين من السلطات الاستعمارية. ولهذا فإن الانتلجنسيا الاسلامية تحيا، فى هذا العصر، فى حالة شيزوفرينيا بسبب محاولة العصريين إدماج الأفكار الليبرالية والعلمانية الغربية فى البناء الفلسفى للاسلام، ومن ثم خلق توليفة جديدة. من بين هؤلاء العصريين حسن العطار

وعبد الرحمن الجبرتى ورفاعة الطهطاوى. فقد تمثلوا الحضارة الغربية أثناء الاحتلال الفرنسى لمصر، وحاولوا التقريب بين العلم والدين، وتأويل علم الكلام بحيث يحرر المجتمع الاسلامى من قيود التراث. وحذا حذوهم محمد عبده وأتباعه التقدميين الذين أسسوا ما يعرف باسم "مدرسة محمد عبده". ومع ذلك فقد نشأ تيار ليبرالى متناقض مع تعاليم محمد عبده وأكثر راديكالية فى تأويل القيم الاسلامية. ويتزعم هذا التيار الشيخ على عبدالرازق وخالد محمد خالد وطه حسين فى بداية حياته. وأثارت كتاباتهم حفيظة الأزهر فاتهمهم بالزيغ والالحاد.

الفكرة المحورية، عند أصحاب هذا التيار الراديكالى، هى التفرقة بين الروحانى والزمانى أو بالأدق بين العبادات والمعاملات. وقد كانت هذه التفرقة تمهيداً لوضع أسس العلمانية فى الاسلام، وهى تعنى أن المسائل الزمانية تأتى تحت الرؤية الانسانية، ولهذا ينبغى إعمال الاجتهاد فى حلها، أى إعمال البرهان الانسانى. والمبدأ المرشد فى الاجتهاد هو رفاهية البشر.

ولم تواصل المدرسة الليبرالية مسيرتها فسرعان ما وجدت نفسها فى تحالف مع السلطة الاستعمارية فى مواجهة القوميين. وبذلك فشلت هذه المدرسة فى التوحيد بين الليبرالية الاسلامية والحرية السياسية، وواجهت مقاومة من القوى المحافظة والرجعية التى ترتد ايديولوجياً إلى تعاليم الأصوليين فى العصر الاسلامى الوسيط. وفى عام ١٩٣٠ نجحت هذه القوى فى تكوين منظمات أصولية مثل

"الاخوان المسلمون" التى أسسها حسن البنا فى عام ١٩٢٨ و"مصر الفتاة" التى أسسها أحمد حسين فى عام ١٩٣٣، وكان هدفها مقاومة التغريب والتبشير. ومن نتائجها مصادرة كتاب الشيخ على عبدالرازق "الاسلام وأصول الحكم" فى عام ١٩٢٥، وفيه يدعو الشيخ إلى العلمانية ونقد تسييس الاسلام. وهنا ينوه محمد الحق بعبارة لجورج شحاته قنواتى مفادها أن أسلحة القومية ألزمت بعض المسيحيين بالدفاع عن الدين الرسمى للتدليل على وطنيتهم. قال العلمانى سلامة موسى "دين بلدى وواجبى الدفاع عنه" وقال مكرم عبيد "أنا مسيحى ديناً ومسلم وطناً". وألف طه حسين ثلاثة أجزاء عن حياة النبى بعنوان "على هامش السيرة". وألف محمد حسين هيكل رئيس تحرير الصحيفة الليبرالية "السياسة" كتاباً بعنوان "حياة محمد" وأصدر العقاد "العبقريات" مبتدئاً بـ "عبقرية محمد". هؤلاء المفكرون هم أنفسهم الذين قادوا الحملة الدوجماطيقية والرجعية. وفى عام ١٩٣٠ تنازلوا عن قضية التنوير واستسلموا للأصوليين. وتبلورت الحمية الدينية فى كتابات رشيد رضا، رائد الحركة الوهابية السلفية الجديدة ورئيس تحرير "المنار". الفكرة المحورية، فى هذه الكتابات، تسييس الاسلام، إذ كانت عقيدته أن الاسلام يتوقف عن الحياة إذا لم تؤسس الدولة الاسلامية العالمية التى تشتمل على الأمة برمتها تحت حكم الخليفة السلطان. ورشيد رضا، من هذه الزاوية، يعتبر الممهد للاخوان المسلمين، بل الممهد لحركة سلفية تدين البدع وتمجد السلف الصالح. والمقصود بالسلف القرون الثلاثة الأولى ابتداء من النبى محمد

(صلى الله عليه وسلم) والصحابة والتابعين واتباع التابعين. ورواد السلفية هم، فى الحقيقة، الحنابلة وفى مقدمتهم ابن تيمية (١٢٦٣-١٣٦٨) وابن الجوزية (١٢٩٢-١٣٥٠). ويلقب ابن تيمية بمجدد القرن السابع. والتجديد هنا هو العودة إلى الاسلام فى نقائه قبل أن يتلوث بالبدع. ويعنى ذلك أن الارادة الالهية لن تتحقق باتباع الشريعة كوسيلة لخلاص الفرد، ولكن بتأسيس مجتمع فاضل بفضل الارادة الجماعية للأمة.

وسرعان ما تأثرت الحركة السلفية بالوهابية التى ظهرت فى المملكة العربية السعودية بزعامة محمد بن عبدالوهاب ومهدت للسلفية فى مصر والهند وأندونسيا، ولكنها فى النهاية ترتد إلى ابن تيمية وابن قيم الجوزية، وشعارها لا سلطان إلا للقرآن والسنة، ولا عقيدة سوى التوحيد.

ويرى محمد الحق أن السلفية هى الأصولية ولكنها مجددة بمعنى أنها ترفض الدوجماطيقية فى صورة التقليد، وتدعو إلى بنية فوقية جديدة من الفقه المؤسس على "الكتاب والسنة" مع تأويلات حديثة.

وبظهور الاخوان المسلمين تسيس الاسلام، ورفع شعار : القرآن دستورنا، الجهاد طريقنا، والموت فى سبيل الله أسمى أمانينا. وكان حسن البنا معادياً للديمقراطية والاشتراكية ومنحازاً إلى النازية. وفى عام ١٩٤٠ أسس البنا جهازاً ارهابياً سرياً سمى "الجهاز السرى" للدفاع عن الاسلام وبتدعيم من الألمان. وكان البنا يدعو إلى اعادة

بناء ما أسماه "النظام الاسلامى" بديلاً عما أسماه "النظام الجاهلى". وبموت البنا تطورت الرؤية العدوانية بتأثير من أبى الأعلى المودودى عبر سيد قطب.

ويأتى بعد ذلك بحث عادل ضاهر "الفلسفة ضد الأصولية الاسلامية". ويرى ضاهر أننا قد اعتدنا، فى تناولنا للأصولية الاسلامية المعادية للعلمانية، على تجاهل المشكلات المعرفية، والاكتفاء بالرد عليها رداً تاريخياً سوسيولوجياً. وهذا الاكتفاء من شأنه أن ينسينا الحجة الرئيسية للأصوليين وهى أننا لسنا فى امكاننا التعامل مع شئون العالم بدون الارشاد الالهى.

ويستعين بعض العلمانيين بالحجج الدينية وبالقرآن والسنة للتدليل على أن الله لم يقصد إلى تنظيم شئوننا الدنيوية استناداً إلى التعاليم الدينية. وهذه الحجج مشروعة، لكنها ليست حاسمة لأننا من الممكن العثور على آيات قرآنية أو أحاديث نبوية تدعم الموافق والمعارض. واذا أضفنا الأدلة التاريخية لصالح التأويل الأصولى للنص الدينى يتضح لنا أن الحجج الدينية ليست حاسمة فى تأييد التأويل العلمانى.

وفى رأيه أن ثمة حجة حاسمة فى نقد الأصولية الاسلامية وهى رفض النظرية المعرفية الكامنة فيها. وهذه النظرية مفادها أن الانسان مؤهل لمعرفة الطريق الصحيح إلى تنظيم شئونه الدنيوية بالارشاد الدينى.

يزعم الأصوليون أن الاسلام، على غير الأديان التوحيدية الأخرى ، لا ينشغل فقط بخلاص الانسان وانما ينشغل أيضاً بحياته الدنيوية وبتنظيمها اجتماعياً وسياسياً واقتصادياً وثقافياً. وهذه حجة لا ضرر فيها إذا نظرنا إليها على أنها حجة تاريخية عن الاسلام، باعتبار أن الاسلام، فى بداية نشأته، كان مضطراً إلى ربط الروحانى بغير الروحانى. ومن هذه الزاوية لا يجوز الاعتراض . ولكن ما يجوز الاعتراض عليه هو الزعم بأن الاسلام يتبنى فكرة الدولة الثيوقراطية (الالهية).

ومشكلة الأصوليين تدور على أنهم يريدون تحويل ما هو تاريخى إلى ما هو منطقى بمعنى أن لديهم اعتقاداً راسخاً هو أن الاسلام يقدم لنا أجوبة عن جميع الأسئلة الهامة الخاصة بالشئون الدنيوية بغض النظر عن الظروف التاريخية. ولهذا فإن موقف الأصوليين من العلمانية هو أنها مرفوضة ليس فقط من الزاوية الدينية بل أيضا من الزاوية المعرفية. وفى عبارة أخرى يمكن القول بأن موقفهم يدور على أن معرفة كيفية تنظيم الشئون الدنيوية مشتقة من المعرفة الدينية. وإذا أطلقنا على المعرفةأنها معرفة عملية فمعنى ذلك أن أساس معرفة الانسان العملية يكمن فى المعرفة الدينية.

وهنا نثير ثلاثة أسئلة :

أولاً : ماهى العناصر الأساسية للمعرفة العملية؟

ثانياً : ما معنى المعرفة الدينية؟

ثالثاً : هل أى عنصر من عناصر المعرفة العملية له أساس فى المعرفة الدينية؟

عن السؤال الأول أجاب ضاهر بأن المعرفة العملية تعنى معرفة الغايات والوسائل. مثال ذلك : إذا أردنا تنظيم مجتمع تنظيماً رأسمالياً أو اشتراكياً علينا تحديد الغاية من هذا التنظيم، وتحديد الوسائل التى تحقق هذه الغاية. معرفة الغاية معيارية، وفى نهاية المطاف، أخلاقية، لأن المطلوب معرفته هو أى الأمور خيرة فى ذاتها أو ذات أهمية اجتماعية أو تحجب غيرها. أما معرفة الوسائل فهى معرفة علمية أو بالأدق معرفة علمية تطبيقية. بيد أن معرفة الغاية تفترض معرفة علمية نظرية. وهكذا يمكن القول بأن المعرفة العلمية النظرية متضمنة فى المعرفة العملية، وهذه المعرفة قد تكون معرفة سوسيولوجية إذا كانت مرتبطة بالبيئة الفيزيقية. وهكذا تتضمن المعرفة العملية معرفة علمية ذات طابع اجتماعى أو فيزيقى بالاضافة إلى المعيارى والأخلاقى.

ثم يفحص ضاهر مفهوم المعرفة الدينية لكى يعرف ما تتضمنه هذه المعرفة. ويقصد بالمعرفة الدينية المعرفة الخاصة بالتراث اليهودى المسيحى الذى ينتمى إلى الاسلام. وفى اطار هذا التراث فإن الموضوع النهائى للمعزفة الدينية هو الله، وهو سرمدى وضابط الكل وخير وحر ومصدر الالزام الأخلاقى. بيد أن المعرفة الدينية لا تقف عند هذا الحد بل تتجاوزه إلى معرفة صفات الله وأفعاله ومقاصده، لأن هذه جميعاً تفيض من ماهية الله، ذلك أنها هى التى تحدد صفاته وأفعاله ومقاصده.

وفى عبارة أخرى يمكن القول بأن ماهية الله، وليس ثمة ما بعدها، هى التى تحدد صفاته وأفعاله ومقاصده. فإذا قلنا عن هذه إنها

ضرورية فاننا نعنى أنه ليس من المنطقى ألا يكون الله حائزاً لها. وهذا هو الوضع المنطقى للقضايا الدينية. ومن زاوية هذا الوضع المنطقى يبين لنا أن المعرفة العملية لن تجد أساسها النهائى فى المعرفة الدينية. وسبب ذلك أن قضايا المعرفة العملية ليس لها نفس الوضع المنطقى الذى هو للقضايا الدينية، إذ هى تبدو أنها ممكنة وليست ضرورية. ولهذا ليس فى الامكان تأسيسها معرفياً إلا فى قضايا من طبيعتها، أى من العبث استنتاجها من قضايا دينية لأن هذه ضرورية، والضرورة خاصية موروثة منطقياً. والموروث منطقياً معناه أن نوع الخاصية الوارد فى المقدمات لابد أن ينتقل إلى النتيجة إذا كان الاستدلال صحيحاً، لأن الاستدلال الصحيح يمتنع معه منطقياً أن تكون المقدمات صادقة والنتيجة كاذبة.

والسؤال إذن :

ما هو الوضع المنطقى لقضايا المعرفة العملية؟

إذا بدأنا بالقضايا العملية فان امكان تكذيبها وارد بمعنى أننا إذا كنا فى وضع يسمح لنا بأن نعرف أنها صادقة فليس معنى ذلك أن ليس ثمة ظروف من الممكن معرفتها تسمح لنا بالقول بأن هذه القضايا كاذبة. ونخلص من ذلك إلى نتيجتين: الأولى أن القضية العلمية من الممكن أن تكون كاذبة، والثانية أنه إذا كانت كاذبة ففى امكاننا معرفة ذلك.

وحتى من الوجهة الإلهية فان امكان كذب القضية العلمية ليس موضع شك. فإذا كانت القضية العلمية قضية سببية فالقول بأنها ضرورية يحد من قدرة الله. فالله من حيث هو ضابط الكل

بالضرورة، الكل معلق بارادته. ولكن هذا القول ليس كافياً، ذلك أنه إذا كانت المعلولات تفيض بالضرورة من طبيعة عللها فان الموجود الذى يخلق نسقاً من العلل لن يسمح لآخر بما فيه ذاته هو من تطبيق هذا النسق.

أما فيما يختص بالقضايا المعيارية الأخلاقية فان صدقها يستند إلى عوامل عديدة: الطبيعة البشرية والاحتياجات البشرية، والظروف الاجتماعية والتاريخية. ولكن كلها ليست ذات ماهية ثابتة ومن ثم فهذه القضايا من الممكن أن تكون كاذبة.

وإذا اتفقنا على أن القضايا العلمية والمعيارية احتمالية وليست ضرورية فمن التناقض القول بأن هذه القضايا مشتقة من القضايا الالهية من حيث أن هذه القضايا ضرورية، والضرورة وراثية. وإذا كانت المعرفة العملية مردودة إلى المعرفة المعيارية والمعرفة العلمية، فمن التناقض القول بأن أساس المعرفة العملية هى المعرفة الدينية.

وثمة حجة أخرى نعتبرها قاتلة للأصولية. هذه الحجة تستند إلى مسلمة هى أن مفهوم الله معيارى، ذلك أن الله ، فى الاسلام، هو بالضرورة الموجود الوحيد الذى يستحق العبادة. موجود كهذا من الضرورى أن يتصف بالكمال الخلقى بالاضافة إلى الصفات الأخرى. ولكن يلزم من ذلك أنه ليس فى امكاننا معرفة أن الله موجود إلا إذا كان فى مقدورنا تحديد المعايير الصحيحة للتمييز بين الخير والشر، والصواب والخطأ، وتحديد عما إذا كان شخص ما حاصلاً على هذه المعايير بحكم ماهيته ومقاصده وأفعاله. وهذا يدل على أن الأخلاق سابقة على الدين من الوجهة الدينية وإن لم تكن كذلك تاريخياً. وإذا

كان ذلك كذلك، وإذا كنا قد وفقنا فى بيان أن المعرفة العلمية مستقلة عن المعرفة الدينية فإن المعرفة العلمية ليس لها أى أساس فى المعرفة الدينية.

وإزاء هذه المعضلة المعرفية التى يواجهها الأصولى ثمة طريق آخر قد يسير فيه تجنباً من الوقوع فى هذه المعضلة وذلك بأن يتصور أن المسألة، هنا، ليست مسألة معرفية، وإنما مسألة الأوامر التى يريد الله منا أن ننفذها، والكيفية التى ينبغى أن تكون عليها علاقتنا بالله، والكيفية التى بها نستجيب لأوامر الله. وفى عبارة أخرى يمكن القول بأن المسألة ليست مسألة العلاقة بين الأخلاق والدين، ولكن مسألة العلاقة بين الانسان وخالقه. ويفند ضاهر هذه المسألة ابتداء من المسلمة القائلة بأن الله هو مصدر الإلزام الخلقى، ويلزم منها وجوب طاعة الله من خيث أنه خالقنا. ولهذا فمن الواجب الالتزام أيضاً بأوامره وعدم الحيدة عنها. وتضاف إلى هذه المسلمة مسلمة أخرى وهى أمر الله بتنظيم المجتمع فى مجالات السياسة والقانون والاقتصاد على مبادىء الاسلام. ومحصلة المسلمتين، إذن، هى أنه من الواجب على المسلم تنظيم المجتمع على مبادىء الاسلام.

وهذه الحجة لا تخلو من مصاعب. فثمة كثرة من مفكرين مسلمين لا ترى أساساً لهذه الحجة فى تعاليم الاسلام. وحتى إذا تجاهلنا هذه الكثرة فإن هذه الحجة لا تستقيم مع العقيدة الالهية إذ أنها تنزع من العقل وظيفته المعيارية، وهى الوظيفة التى يقرها الاسلام، ذلك أنه إذا كان يقصد الله أن يعرف الانسان خالقه، وإذا كانت المعرفة الخلقية لازمة لمعرفة الله لزم أن تكون وظيفة العقل معيارية. ومن شأن هذه الوظيفة أن يكون العقل قادراً على تحديد الغايات بدون معونة من الله.

وفى مقابل بحث ضاهر بحث حميد الجار بعنوان "ملاحظات حول الأصولية الاسلامية". وهو يرى أن الموجة الراهنة للصحوة الدينية المناضلة والسائدة فى جميع أنحاء العالم الاسلامى قد أفضت إلى سلسلة من التعميمات أغلبها عدائية. والواقع أن رفض الأصولية الاسلامية باعتبارها عدوة للـ "حداثة" يذكرنا بالاحتجاد الصارخ فى القرن التاسع عشر ضد "المسلمين المتعصبين" الذين كانوا يقاومون الانتصار الميمون لأوربا المسيحية. لقد تغير اللون الايديولوجى للحمية الغربية وأصبح الهيمنة، ولم تتغير الاستجابة للمقاومة الاسلامية، فالغرب يزيف ويشوه ويهاجم ويزعم، فى الوقت نفسه، أنه متفوق خلقياً.



الامام خومينى يتحدث إلى الدكتور حامد الجار عن تاريخ الثورة الإسلامية الإيرانية، ٢٩ديسمبر ١٩٧٩، تصوير حسين عباسى

ومن أجل أن نفهم الوضع الاسلامى المعاصر ينبغى التنويه بالنقاط التالية :

١- التسليم بتنوع الظروف فى العالم الاسلامى. ومعنى ذلك أن الصحوة الدينية الراهنة بين المسلمين فى الصين، مثلاً، ينبغى أن تكون موضع تقدير فى اطارها الخاص كإطار متميز من نضال حزب الله فى لبنان. ولهذا فإن المرحلة الراهنة للصحوة الاسلامية ليست مجرد رد فعل ضد مفهوم مجرد وكلى يقال عنه إنه "الحداثة"، وأن التاريخ الاسلامى ينطوى على فاعلية جوانية متميزة فى العالم.

٢- إذا كان المقصود من الأصولية الاسلامية حركة شبيهة بالأصولية المسيحية بما تنطوى عليه من تركيز على الفهم الحرفى للكتاب المقدس، فينبغى التذكير بأن الأصولية الاسلامية مخلوق كائن فى عقل المحللين الغربيين ليس إلا، إذ ليس له وجود فى العالم الخارجى. فتأويل النص الدينى ليس وارداً فى المجتمعات الاسلامية. والحركات الاسلامية لا تشغل بالها بما هو هامشى فى المجتمع، وانما هى تستمد جاذبيتها من الصياغة الجذرية للمشكلات والطموحات الاجتماعية.

٣- القول بأن الحركات الاسلامية برمتها تنشد العودة إلى نماذج للدولة جاوزها الزمان قول باطل. صحيح أن ثمة فترات فى التاريخ الاسلامى تنطوى على قيم معيارية ولكن - باستثناء بعض الحالات - ليس ثمة محاولة آلية لمحاكاة نظام اجتماعى سياسى كان سائداً فى قديم الزمان. إن المثل الأعلى المنشود هو تأسيس" حداثة اسلامية" وهو تعبير قوى وشامل وضامن لاستقلال الشعوب الاسلامية.

٤- القول بأن الحركات الاسلامية مستسلمة للـ "عنف" هو تشويه وليد تصور غربى عن الاسلام المعاصر. فالكفاح المسلح هو اختيار حركات اسلامية قليلة. والمسلمون، على العموم، مصوب نحوهم العنف وليسوا هم المروجين له. حتى الجمهورية الاسلامية فى ايران قد نشأت من حركة أساسها استعداد المسلم للموت كشهيد وليس أساسها شهوة القتل. ومع ذلك فهذا النظام الاسلامى، فى مخيلة الغرب، هو عنف متعصب وبلا عقل.

أما بحث منى أبوسنه فعنوانه : "ابن رشد والتنوير: الطريق إلى السلام فى الشرق الأوسط". وتثير فى بداية بحثها سؤالاً خفياً كامناً فى عنوانه وهو : لماذا ابن رشد والتنوير هما، بالضرورة، الطريق إلى تحقيق السلام فى الشرق الأوسط؟

للجواب عن هذا السؤال يلزم تعريف مصطلحين وهما التنوير والسلام.

فى اطار التسليم بأن التنوير أساس السلام يمكن القول بأن فلسفة ابن رشد، فى مجملها، تدور على فكرة محورية هى فكرة التأويل. وهذه الفكرة هى ثمرة القسمة الثنائية بين الجماهير وعلماء الكلام أو بتعبير ابن رشد بين الجمهور والراسخين فى العلم، أى النخبة بلغة العصر. فابن رشد يرى أن الجمهور يقف عند حد المعنى الظاهر للنص الدينى أما الراسخون فى العلم فانهم يتجاوزون المعنى الظاهر إلى المعنى الباطن، وهذا المعنى الباطن ليس فى الامكان اقتناصه من غير معونة التأويل. والتأويل، عند ابن رشد، يعنى

اخراج اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية. وسبب ذلك مردود إلى رأى ابن رشد بأنه إذا كان المعنى الظاهر للنص الدينى مخالفاً للبرهان فيجب تأويله مجازياً.

ومع ذلك فان ابن رشد يرى أنه إذا كان اجماع المسلمين مرفوضاً كشرط لممارسة التأويل فانه من المحال، فى هذه الحالة، الوصول إلى اليقين الذى هو غاية الاجماع. ومن أجل مزيد من التوضيح يذهب ابن رشد إلى القول بأن فى أمور الشريعة ثمة معنى ظاهر ومعنى باطن وأن الجمهور يلتزم المعنى الظاهر، ومن ثم يعرف طريقه إلى الله بالسمع، والسنة ليس إلا، وليس بالبرهان. ويخلص ابن رشد من ذلك إلى نتيجة مفادها أن على المؤمن أن يلتزم المعنى الظاهر ليس إلا ويتجنب أى تأويل للقرآن. ومع ذلك فإن ابن رشد لايتهم الجمهور بالكفر بسبب عجزه عن الارتقاء إلى مستوى البرهان. بيد أن عدم الاتهام لا يعنى أن الجمهور لديه الحق فى تكفير الآخرين، أى تكفير الراسخين فى العلم لأنهم معنيون بالكشف عن المعنى الباطن للآية القرآنية. يقول : وأما من كان من غير أهل العلم فالواجب عليه حملها على الظاهر وتأويلها فى حقه كفر لأنه يؤدى إلى الكفر، ولذلك نرى أن من كان من الناس فرضه الايمان بالظاهر فالتأويل فى حقه كفر فمن أفشاه له من أهل التأويل فقد دعاه إلى الكفر، والداعى إلى الكفر كافر، ولهذا يجب أن لا تثبت التأويلات إلا فى كتب البراهين لأنها إذا كانت فى كتب البراهين لم يصل اليها من هو أهل البرهان وأما إذا تثبتت فى غير كتب البرهان واستعمل فيها

الطرق الشعرية والخطابية أو الجدلية كما يصنعه ابو حامد خطأ على الشرع وعلى الحكمة.

ومن هذه الزاوية فان ابن رشد يقرر أن الراسخين فى العلم أرقى مرتبة من الجمهور فى أمور الشريعة. وهكذا يميز ابن رشد تمييزاً حاداً بين حالتين : الحالة الأولى تكون فيها الشريعة أرقى مرتبة من الفلسفة إذا اعتبرنا الجمهور والحالة الثانية تكون فيها الفلسفة أرقى مرتبة من الشريعة بسبب استعمال التأويل لفهم المعنى الباطن وهو اهتمام العلماء لأنهم من الراسخين فىالعلم.

والنهاية التى ينتهى إليها ابن رشد فى القول بأن الفلسفة أرقى مرتبة من الدين هى صلب التنوير الذى دعا إليه كانط فى ألمانيا عام ١٧٨٤ فى مقاله المشهور "جواب عن سؤال : ما التنوير؟". وفى مفتتح المقال يقول كانط "كن جريئا فى إعمال عقلك".

وهذا هو شعار التنوير. إن الكسل والجبن هما السبب فى أن غالبية البشر تحت الوصاية الدائمة وفى كون الآخرين قادرين، فى سهولة ويسر، على أن يكونوا حراساً لهذه الغالبية. وعندما يتحدث كانط هنا عن الغالبية فانه يقصد الجمهور أو الجماهير. يقول "ينبغى التنويه بأن العامة التى هى أول من وضعت نفسها تحت رعاية الأوصياء قد أجبرت هؤلاء الأوصياء على أن يواصلوا الرعاية وذلك بتحريض من أولئك الأوصياء الذين هم عاجزون عن احداث أى تنوير. وثمة ضرر بالغ ينشأ من غرس التعصب لأن العامة فى النهاية ستنتقم من مربيها وسلالتهم. وهكذا يمكن للعامة أن تصل إلى

التنوير ولكن بخطى حثيثة". ثم يستطرد كانط قائلا : "يمكن أن تستنير العامة بنفسها فهذا أمر ممكن للغاية بشرط أن تمنح الحرية. فالتنوير ثمرة الحرية بالضرورة، وهكذا تكون الحرية، والحرية وحدها لازمة للتنوير. ومن بين تعريفات الحرية أفضلها هو القائل بأن "الحرية هى التى تسمح للعامة باعمال عقلها فى كل مسألة". وهكذا يطرح كانط الحرية لكى تُعمل العامة عقلها كشرط ضرورى لتنويرها.



كانط

والجدير بالتنويه فى الفقرات السابقة هو الحاح كانط مراراً وتكراراً على تنوير العامة. وهو الحاح لم يحدث قبل كتابة كانط لمقاله. والدليل على ذلك هو السيطرة الشاسعة للفكر الأسطورى على الجماهير فى جميع أنحاء المعمورة بما فى ذلك أوربا، بل إن سيادة هذا الفكر قد وجد من يبرره علمياً من قبل مدرسة فرنكفورت وعلى الأخص فى الكتاب الشهير لأدورنو وهوركهيمر وعنوانه "ديالكتيك التنوير" حيث يقررا أن الأسطورة عنصر جوهرى فى العقل الانسانى. وإذا صدقت هذه الفكرة وأصبحت مقبولة عالميا فانه يمتنع تحرير الجماهير من الأسطورة على نحو ما كان يريد فلاسفة التنوير.

ونخلص من ذلك كله إلى أن العلاقة بين ابن رشد والتنوير من جهة والسلام من جهة أخرى هى علاقة عضوية، لأن السلام لا يتحقق إلا بالجماهير وليس بالنخبة. وهو كذلك لأن السلام يعنى نفى الحرب، ونفى الحرب ليس كاملاً بدون نفى الدوجماطيقية لأن الحرب تعنى نفى الآخر إما بقتله بعد الفشل فى قتله بالعقل. والنفى، سواء بالقتل أو بالعقل، إنما يشير إلى أن ثمة حقيقة مطلقة مغايرة يملكها آخر ويلزم القضاء عليها. والعامة بحكم أنها محكومة بالدوجماطيقية لرفضها التأويل هى مهيأة لاشعال الحرب أو على الأقل لمساندة الدعوة إلى الحرب.

والآن ثمة سؤال :

هل فى امكان العامة الارتقاء إلى النخبة اذا ما استنارت؟

لقد تناول ابن رشد هذه المسألة وارتأى أن ذلك ممكن بشرط أن تتجاوز العامة الاستقراء إلى القياس، أى تتجاوز ما هو حسى إلى ما هو عقلى. واذا ما شاع العقل بين العامة شاع بالتالى التنوير وهيمن على المجتمع. واذا حدث ذلك فان السلام يسود لأن التنوير ضد الدوجماطيقية وكذلك السلام.

وأيا كان الأمر فان العقبة أمام سيادة العقل مردودة إلى حذف فلسفة ابن رشد من ثقافة الشرق الأوسط وذلك بسبب اتهامه بالكفر وحرق كتبه ونفيه. ومنذ ذلك الوقت وابن رشد هامشى على نحو ما يقرر هنرى كوربان فى كتابه "تاريخ الفلسفة الاسلامية". يقول "إن الرشدية هامشية فى الشرق بوجه عام وفى ايران بوجه خاص".

ويواكب هذه الهامشية ميل إلى تغريب ابن رشد عن أوربا وبالذات عن التنوير الأوربى.

ومما هو يؤسف له أن هذا هو حال ابن رشد حتى وقتنا هذا. ولا أدل على ذلك من أننا عندما عقدنا مؤتمراً دولياً عن "ابن رشد والتنوير" فى القاهرة (١٩٩٤) دارت معظم أبحاث المفكرين العرب على نفى العلاقة بين ابن رشد والتنوير الأوربى لأن التنوير اسلامى بالضرورة وينتمى إلى الحضارة الاسلامية وليس إلى غيرها من حضارات أخرى. وهكذا يثبت المفكرون العرب القسمة الثنائية بين الحضارتين الاسلامية والغربية، وهى قسمة ارتقت إلى مستوى العداوة. والمطلوب اليوم هو نفى هذه العداوة. وهو نص ليس ممكناً إلا إذا كنا على قناعة بأننا نحيا فى حضارة واحدة رغم تعدد المستويات الثقافية.

لا يبقى بعد ذلك سوى بحثى وعنوانه "المطلق الأصولى والعلمانية فى الشرق الأوسط المعاصر". وهو بحث بحكم عنوانه يستلزم توضيح مصطلحات ثلاثة : "المطلق" و "العلمانية" و"الأصولية".

كانط هو أول من أدخل مفهوم المطلق فى مجال الفلسفة وذلك فى مفتتح الطبعة الأولى لكتابه "نقد العقل الخالص". يقول " إن العقل محكوم عليه، فى جزء من معرفته، بمواجهة مسائل ليس فى امكانه تجنبها. وهذه المسائل مفروضة عليه بحكم طبيعته، ولكنه عاجز عن الاجابة عنها. وهذه المسائل مفروضة عليه بحكم طبيعته، ولكنه

عاجز عن الاجابة عنها. وهذه المسائل المطروحة بلا جواب تدور على مفهوم المطلق سواء أطلقنا عليه لفظ الله أو الدولة. وقصة الفلسفة، فى رأى كانط، هى قصة هذا العجز بل قصة الوهم الذى يأسر الانسان عندما يتصور اقتناص المطلق بطريقة مطلقة. ومن هنا يميز كانط بين حالتين: حالة البحث عن اقتناص المطلق وحالة اقتناص المطلق، وذلك لأن المطلق بمجرد اقتناصه يصبح نسبياً ويتوقف عن أن يكون مستوعباً للواقع برمته.

ومع ذلك جاءت فلسفة هيجل معبرة عن مفهوم للمطلق غير مفهوم كانط. فهيجل يرى أن الطبيعة برمتها تكشف عن المطلق وهو فى حالة اغتراب عن ذاته. إنه مجال تنفصل فيه الأشياء بعضها عن البعض الآخر متوهمة أنها قائمة بذاتها، ومن ثم تبتعد عن المطلق الذى هو الوحدة القابضة على كل الأشياء. وفى نفس الاتجاه سار برادلى؛ فالفلسفة والدين، عنده، تعبيران عن المطلق الذى تصبوان إليه. الفلسفة ترينا أن العلم شىء ضئيل بالاضافة إلى غنى الوجود، ويحاول الدين تصور المطلق فى ذاته بمعان مستمدة من التجربة. وهكذا اتخذ المطلق عند برادلى طابعاً دينياً هو ليس إلا امتداداً للمطلق الدينى عند باركلى أو بالأدق العقل الالهى الذى يعرض علينا المعانى ونظامها. والارادة الالهية هى التى وضعت العلاقات بينها. والطبيعة فى النهاية ليست إلا اللغة التى يخاطبنا بها الله. ولكن مع بداية القرن العشرين تدنى الاعتقاد فى مثل هذا النوع من المطلق.

ومن فهمنا لمعنى المطلق يمكن تحديد المطلق الأصولى بأنه ليس المطلق المجرد المعزول عن مسار التاريخ، بل هو المطلق المحايث للتاريخ من أجل التحكم فى مساره بحيث يقف به عند الماضى فيبتر من الزمان آنيته الأساسية وهى المستقبل. ومن هنا فالمطلق الأصولى فاعل باتر، ومن ثم فهو قاطع وناه. ومن أجل ذلك يسم الحرب بانها مقدسة وضرورية.

تبقى بعد ذلك العلمانية، والعلمانية، فى اللغة العربية، مشتقة من عَلْم أى العالم. وفى الافرنجية مشتقة من اللفظ اللاتينى Saeculum أى العالم المتزمن بالزمان أن له تاريخاً. ومن هنا يمكن تعريف العلمانية بأنها "التفكير فى النسبى بما هو نسبى وليس هو بما هو مطلق". ومن هذه الزاوية يمكن تحديد نشأتها بعام ١٥٤٣. ففى هذا العام بزغت عقلية جديدة بسبب نشأة علم جديد للكون عند كوبرنيك وجليليو. فكوبرنيك ألف كتاباً "فى دوران الأجرام السماوية" نشر فى آخر حياته عام ١٥٤٣، وفيه لم يعد الانسان مركز الكون، ولم يعد الكون يدور على الانسان.

وتأسيساً على ما سبق يمكن القول بأن المطلق الأصولى على نقيض العلمانية، ومن ثم فالأصولية ليست هى المحافظة، إذ أن المحافظة تقبل الحد من مكانة الدين واللاهوت فلا تعارض الحداثة، بينما الأصولية ترفض العقل الحديث. فغايتها ليست ترجمة الدين إلى مقولات الحداثة، وانما تغيير هذه المقولات بحيث يكون فى امكان الدين تمثلها. ذلك أن جوهر الأصولية هو الاعتقاد بان العالم برمته،

وليس مجرد الجزء الديني منه، ينبغي أن يعكس مصدره المقدس. ولهذا السبب نشأ تيار معاصر في الغرب يناهض الأصولية الدينية وهو ما يعرف باسم "الانسانية العلمانية" ومبادئها عشرة :

١- البحث الحر وهو يعني الحق في الاختلاف ليس فقط في العلم والحياة اليومية بل في السياسة والاقتصاد والأخلاق والدين.

٢- فصل الكنيسة عن الدولة وبذلك يتأسس مجتمع مفتوح وديمقراطي تمتنع فيه السلطة عن التشريع الأخلاقي والفلسفي والسياسي والتربوي والاجتماعي.

٣- مثال الحرية وهو لا يعني فقط التحرر من القبضة الدينية وإنما أيضا من القبضة الحكومية.

٤- أخلاق مستقلة عن الدين ومحكومة بالعقل الناقد ومناقضة للأخلاق المطلقة.

٥- التربية الأخلاقية وهي تستلزم عدم ادعاء ملة ما بأنها قابضة على القيم الحقيقية حتى يمكن توفير الاختيار الحر. ولهذا فمن المرفوض فرض عقيدة معينة على الشباب قبل أن يكونوا قادرين على ابداء الموافقة.

٦- الشك الديني بمعنى الشك فيما هو فائق للطبيعة وفي الرؤية التقليدية لله والألوهية، ورفض التفسير الحرفي للنص الديني، وذلك لأن الكون محكوم بقوى طبيعية نفهمها بالبحث العلمي.

٧- العقل بمعنى الاهتمام بالهجوم اللاعلماني على العقل والعلم والالتزام بالمنهج العقلاني في البحث عن الحقيقة، والانفتاح على أي تغيير للمبادىء.

٨- العلم والتكنولوجيا بمعنى الاعتقاد فى قدرة المنهج العلمى على فهم العالم، ومن ثم التطلع إلى العلوم الطبيعية والبيولوجية والاجتماعية والسلوكية لمعرفة الأبعاد الجديدة للكون وذلك بفضل غزو الفضاء. أما الأضرار الناشئة من سوء استخدام التكنولوجيا فالوعى بها مطلوب ولكن مع مقاونة التيار الذى ينشد الحد من التقدم التكنولوجى والعلمى بدعوى تجنب هذه الاضرار.

٩- التطور بمعنى الدفاع عن نظرية التطور من هجمات الأصوليين على الرغم مما يعترى هذه النظرية من ضعف. فهذه الهجمات من شأنها تهديد الحركة الأكاديمية.

١٠- التعليم بمعنى أنه المنهج الأساسى لبناء المجتمعات الانسانية الحرة الديمقراطية، وإن من غايته تنمية العقل الناقد فى كل من الفرد والجماعة.

ونخلص من ذلك كله إلى أن ثمة تيارين رئيسيين فى النصف الثانى من القرن العشرين وهما الأصولية الدينية والعلمانية الانسانية. ومن هنا أهمية القضية المطروحة فى هذه الندوة وهى الأصولية والعلمانية فى الشرق الأوسط. بيد أن هذا العنوان لا يعنى أن الأصولية والعلمانية محصورتان فى الشرق الأوسط، فهما ظاهرتان عالميتان، ولكنه يعنى اتخاذ منطقة الشرق الأوسط نموذجاً لفحص هاتين الظاهرتين.

مجلة ابن رشد اليوم في الصحافة

نشر المفكر السياسى المعروف الدكتور رفعت السعيد مقالا على ثلاثة أعداد بجريدة "الأهالى" (من ١٠/١٤ إلى ١٩٩٨/١٠/٢٨) التى يصدرها حزب التجمع. وعنوان المقال "فلاسفة يتحدون العالم". وهذا نصه :

أصدر الدكتور مراد وهبه هو والدكتورة منى أبوسنه كتاباً غير دورى (نأمل أن يكون دورياً) بعنوان "ابن رشد اليوم"

ويتخذ الكتاب من قول ابن رشد "لايقطع بكفر من خرق الاجماع فى التأويل" شعاراً ثابتاً له. ويوجه المحرران منذ البداية رسالة إلى الناس يقولان فيها : "إن كتاب ابن رشد "فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال" لم يكن عرضاً لحقائق نهائية وإنما كان مرشداً للمحررين والانسانيين.. فإذا رغبنا اليوم فى احياء ابن رشد فهل يكون محرضاً لنا على تأسيس تنوير جديد؟ وهل يمكنه أن يدفع بمفهومه عن التأويل كمضاد حيوى ضد الأصولية الدينية؟ هذه هى الأسئلة الجوهرية التى تنشد مجلتنا إثارتها. والغاية القصوى هى طرح أفكار ابن رشد الفلسفية من حيث هى حافز لحوار جديد بين الثقافات فى ضوء القرن الحادى والعشرين، وبرؤية مستقبلية.

ونواصل بانبهار، لا نستطيع ولا يجوز أن نخفيه، مطالعتنا لأبحاث فلسفية رائعة وبسيطة تحاول النفاذ إلى العقل المصرى بأمل حثه، أو دفعه دفعاً نحو آفاق الاستنارة.

ونقرأ للدكتور مراد وهبه "ثمة فجوة حضارية بين الدول المتقدمة والدول المتخلفة ليس فى الامكان عبورها من غير المرور بمرحلتين إحداهما إقرار سلطان العقل، والأخرى التزام العقل بتغيير الواقع لصالح الجماهير".

والعقل عند د. مراد وهبه هو "ملكة التأويل العملى المجاوز للواقع". وهذا التعريف ينطوى على أن ثمة علاقة بين العقل والثورة، إذا كنا نفهم الثورة على أنها التغيير الجذرى للواقع ومن ثم فالعقل ثورى بالطبيعة". وإذا كان البعض من الفلاسفة قد اكتفى "بتأويل" العالم فإن د. مراد وهبه يتبنى الفكرة القائلة "بالتأويل الثورى للعالم فى مواجهة التأويل المحافظ له"، ومن ثم تغيير العالم باتجاه ثورى وليس باتجاه رجعى. ويؤكد : "بدون عقل ثورى ليس ثمة فلسفة ثورية".

والفلسفة عند مراد وهبه لا تكتفى بمخاطبة النخبة "ذلك أن رجل الشارع فى مستقبل الأيام سيحل محل النخبة وسيكون هو الانتلجنسيا الجديدة. لهذا ينبغى تأسيس فلسفة جديدة تواكب هذه النخبة الجديدة التى ستبزغ ليس كأقلية ولكن كأغلبية". ثم يوجه إلينا د. مراد وهبه عديداً من الأسئلة لعل أهمها: "كيف يمكن للفلسفة أن تدفع رجل الشارع إلى أن يكون سيد نفسه.. وسيد عالمه؟".

هذه هى القضية؟ وهكذا تهبط الفلسفة من برجها أو بالدقة من سجنها العاجى لتعود كما أراد لها سقراط أن تكون، زاداً وحافزاً وأداة

ثورية فى يد رجل الشارع يستخدمها من أجل تغيير العالم المتوحش الذى نعيش فيه.. وليقيم عالماً يكون هو فيه سيد نفسه وسيد عالمه.

ونقرأ فى الكتاب ذاته بحثاً قيماً للغاية للدكتورة منى أبوسنه عنوانه "اللغة كثقافة".. وهو بحث يحاول أن يقارب بين الكلمة كنطق وبين الفكرة. ويقول : "إن ثمة وحدة بين الفكر واللغة مثل الوحدة بين الجسم والعقل"، ومن ثم فإن تطور اللغة مواكب لتطور فهمنا للكون وسعينا نحو تغييره.. وتؤكد د. منى أبوسنه أنه من الخطأ التعامل مع اللغة وكأنها موجودة فى فراغ".

وتستند د. منى إلى دراسة متأنية ودقيقة لتركيب الكلمات واشتقاقات الألفاظ وتطور هذه الاشتقاقات مع تطور الوعى صعوداً أو هبوطاً.. "فالمجتمعات العربية التقليدية.. مرتبطة بالثبات والأبدى .. وليس بالمتحول والعابر وهو الانسان.. لأن التحول يعنى عدم الكمال، لهذا فالانسان موجود خارج الحركة التاريخية، وبالتالى فإن الابداع واعادة التقويم والابتكار هى انحرافات عن الأصول".

... ولفظ "بدع" يتحول لدى المجتمعات العربية التقليدية إلى لفظ محتقر ويشتق منه لفظ "بدعة" كرمز على الهرطقة... كسبيل لكبت أى تيار "ابداعى".

ونقرأ للفيلسوف الافريقى أوديرا أوروكا بحثاً بعنوان "العقل والفعل فى افريقيا" وهو محاولة متسمة بالموهبة والحكمة للضغط على جراح الجسد الأفريقى وطرح مجموعات من الأسئلة الموجعة التى تبدو وكأنها سهاماً تعرف طريقها ولا تحتاج إلى اجابات.

ونقرأ "يفسر القانون الطبيعى الأشياء على نحو ما هى عليه إذا ما كان متعلقاً بالطبيعة، أما إذا كان القانون متعلقاً بالأشخاص والمجتمع الانسانى فإنه ينصح البشر بما ينبغى أن يفعلوه. ولكن حيث أن غالبية البشر أبعد عما ينبغى أن يكونوا أصبح التنوير نقدياً وثورياً فى مجال السياسة. وكانت الثورة الماركسية هى أحدث تطوير للتنوير فى الغرب والشرق فهل نهاية الماركسية (إذا كانت قد انتهت) تعنى موت التنوير فى هذه المناطق؟

ثم ينتقل "أوديرا أوروكا" إلى الهم الافريقى الموجع.. فيسمى الجمهوريات الافريقية بجمهورية الموت واللا انسانية. لماذا؟... لأن الحقيقة ليست إلا تعبيراً عن إرادة الحاكم الأعلى وعن مصالحه. أما المعارضة من قبل الأحزاب والمؤسسات والشخصيات العامة فتوصم بأنها ضد الحقيقة وضد خير الأمة، ومعنى ذلك أن المعارضة فى الجمهورية الافريقية للموت واللا انسانية ينظر إليها على أنها تجسيد للكذب والشر، ووجودها مفترض أن يكون دماراً للجمهورية، ولهذا ينبغى اجتثاثها، بل إنها تجتث بالفعل "بأسلوب شرس". ويواصل "أوديرا" تنديده الشديد بافتقاد الديمقراطية فى افريقيا، وتأكيده على خطورة التعدى على الديمقراطية.. ويقول "لقد انهارت الدولة بالمعنى الحرفى لهذه الكلمة فى ليبيريا والصومال وتشاد ورواندا وبورندى.. وفى السودان إلى حد ما. إن اجتثاث المعارضة يؤدى إلى تدمير الذات القومية. وتعانى المعارضة معاناة شديدة فى كثير من الجمهوريات الافريقية.." وسبب ذلك أن الحقيقة والحق هما فى حيازة

السلطة السياسية العليا، أما العقل والمعارضة فهما شر، وينبغى أن يدخلا غرفة "العناية المركزة". (هل تذكرون أيام السادات؟)

وينتقل بنا أوديرا إلى الدور المفترض للاكاديمية فيقول "إن الاكاديميين هم الحراس الحقيقيون للعقل والتنوير.

ولكن التجربة فى الثلاثين سنة الأخيرة بعد الاستقلال، علمتنا أن المؤسسات الاكاديمية الجامعية الصامدة ظلت مراكز للتعليم خاضعة فى ادارتها لمزاج السلطة السياسة، وأن الاداريين الأكاديميين فى هذه المؤسسات هم مجرد أشباح مخيفة خادمة للسلطة السياسية العليا، وهم يعينون ويفضلون طبقاً لارادة السلطة وبقرار يصلهم عبر الصحف (تماما كما حدث أيام (عبدالناصر) وليس حتى عبر رسالة مكتوبة، بل هم ليسوا على علم بشروط وظيفتهم، بل ليس بامكانهم الاستفسار عن هذه الشروط من الادارات المعنية، وذلك لأن ارادتهم ملحقة بالسلطة وبمزاجها. والعلماء الذين يجدون أنفسهم خاضعين لهذا النوع من الادارة الأكاديمية يصيبهم الانحلال الخلقى، فيهاجر بعضهم إلى الخارج للحصول على وضع أفضل، ويبقى بعضهم ويشعرون كما لو كانوا رعايا مصابة بانحلال خلقى فى انتظار الموت.

ويواصل "أوديرا" تساؤلاته المريرة.. إذا كانت المعارضة مطاردة ومرفوضة والاكاديميون مقيدين مكممين فماذا يتبقى لأفريقيا؟ ويجيب: الجماهير وحركة تحرير المرأة.

"لكن الجماهير لم تكن فى يوم من الأيام متواكبة مع التنوير ودعاته". لقد حدث بتر بين الفلسفة والجماهير باعدام سقراط لا لشىء إلا لأنه نزل إلى الأسواق وتحدث إلى العامة. ويقول "حذر نيتشه

أصحاب الجباه العريضة من الوعظ فى السوق، لأن الجمـاهير تـتردد عليه، والجماهير ليس فى امكانها إلا سوء الفهم لما يستمعون إليه من عظات".

ويقول نقلاً عن منى أبوسنه "لقد منح الحاكم لذاته سلطة مطلقـة واختلس هوية الله وأصبح طاغية مقنعاً بقناع إلهى، وفقدت الجمـاهير الوعى بمشروعية تحرير ذاتها... حيث أنه فى الأنظمة الشمولية يكون المدعى العام والقاضى هما شخص واحد.. هو الحاكم.

ويلاحظ "أوديرا" وجود عدد كبير من منظمـات تحرير المرأة فى أفريقيا... ولكن ذلك لا يمكن أن يكون ضماناً لعصر من العقل والتنوير فى افريقيا.. "فان عدداً من النساء (على غير ما هو مفترض) يتخذ من حركة التحرير فرصة لخلق نخبة من النساء المسيطرات اللاتى لا يتذوقن أى تقدير للجماهير، ويؤثـرن الاستمتاع بالجلوس مع الحكام الديكتاتوريين من الذكور".

وبعد.. ألم نقل من البداية إننا إزاء فلاسفة يتحدون العالم، فلاسفة سقراطيون يكسرون حواجز السجن العاجى للفلسفة، ذلك السجن الذى حبسها فيه الرجعيون.. وينطلقون نحو رجل الشارع داعين إلى التنوير والعقل والديمقراطية.

ولهذا تتركز الدراسة فى الأساس حول فكرة "الابداع"..فإذا كان الفكر.. أو الرؤية آلية، ثابتة، وغير قادرة على التجاوب مع الجديد فى هذا العالم المتغير دوماً، والمشحون بمتغيرات لا متناهية، فإن الابداع يتحول إلى بدعة، وكل بدعة ضلالة فى النار.

ونتوقف الدراسة عند فكرة محورية هي "الرؤية للتراث كماض، وتصور أن الكمال قد تحقق وبشكل كامل ونهائي في الماضي، وهذا يعني أن الكمال وراؤنا وليس أمامنا، أي أنه تحقق ونهائياً في الماضي.. وليس في الحاضر ولا في المستقبل، وذلك لأن المسألة لا تعود مسألة جديد وقديم، وإنما تصبح مسألة أصول ثابتة تظل أكثر حدة من أية محاولة جديدة".

نتوقف أمام هذه المقولة.. ونتأمل دعاوى المتأسلمين الذين يقدمون لنا تصوراً لمجتمع يزعمون أنه قد تحقق في الماضي ويزعمون امكانية استعادته كما هو.. دون أي تغيير، أي دون أي ابتداع أو محاولة للتأقلم مع كل ما وقع من متغيرات.. إنه التصور الخاطيء لما يسمونه الدولة الدينية التي تزعم أن أحداً لم يقل بها وأنه لا نص شرعي من قرآن أو سنة يقول بها، لكنهم ينادون بها في مواجهتنا جميعاً بأمل أن تكون سبيلهم للحكم والتحكم.

ونتيجة لهذا التطلع نحو الماضي فاننا نظل أسرى لما حدث في الماضي ولا أمل في أي تقدم أو تحضر أو انطلاق.

ونقرأ "أصبح الفكر العربي معيارياً، أعني أنه يقيس الحاضر والمستقبل على الماضي دون أي اعتبار للخبرة والتطور إلى الحد الذي أصبح فيه الحاضر والمستقبل رمزين على الأغلال والانحطاط".

فأي أمل في تقدم.. أي تقدم، تطور.. أي تطور، إذا كان المتأسلمون يفرضون علينا تصوراً يقول إن الحاضر.. والمستقبل هما رمز للانحلال والانحطاط؟

ومن ثم فان الحل ليس تجاهل الماضى أو انكاره وانما دراسته كجزء من الخبرة الانسانية والمعرفة الانسانية كمرشد..وليس كحل نهائى وأبدى.

ثم تنتقل بنا د. منى أبوسنه إلى فكرة أخرى وهى أن العقل العربى يتصور العمل ليس على أنه إنتاج بمعنى تغيير الطبيعة، وانما بمعنى استهلاك الطبيعة.. كيف؟ إن العرب يقبلون على استعمال منتجات الحضارة الغربية الحديثة، ولكنهم يرفضون المبادىء العقلانية التى تبتكر هذه المنتجات.. ومن المعروف عن الحداثة أنها كامنة فى فعل الابداع، وليس فى المنتجات ذاتها. وهكذا يرفض العرب- بشكل واقعى- الحداثة. والذى يرفض الحداثة يرفض التساؤل، واجراء التجارب، وحرية البحث اللامشروطة، وروح المغامرة فى اكتشاف المجهول.

وقد لوحظ بحق أن العرب ليسوا منخرطين فى الانتاج التكنولوجى، أى أنهم مغتربون عن صناعة الآلات وليس عن أستعمالها.. ومن ثم فان العلاقة بين العرب والغرب هى العلاقة بين المستهلك والمنتج.

وكذلك.. "إن تقبل التكنولوجيا الغربية مع رفض القيم الثقافية المرتبطة بها مردود إلى مفهوم العرب عن الثقافة الحديثة. وهذا الموقف يرد الثقافة إلى التكنولوجيا، وافراغ الانتاج التكنولوجى من مضمونه الثقافى.. وهكذا يصدر الغرب التكنولوجيا إلى العرب بعد أن يزيل منها القيم الثقافية الكامنة فيها".

وهكذا يحكم علينا دوماً بأن نظل مستهلكين للتكنولوجيا، بعيدين عن الابداع والاختراع والتطوير، لأننا نرفض - من حيث المبدأ - القيم الثقافية التى تعطى للعقل حرية التفكير والابداع، وتعطى للمبدع الحق فى المحاولة والخطأ.

وهذا الحق لا يمكن أن يثمر شيئاً إذا لم يكن مكوناً أصيلاً من مكونات الحياة العقلية بكل فروعها.. فلا يجدى مثلاً أن نعطى لعالم الكيمياء حرية الابداع فى معمله.. أى داخل جدران المعمل، ثم نقطع لسانه إن حاول أن يفكر أو يتحدث أو ينتقد خارج المعمل. أو يشاهدنا ونحن نقطع لسان أو نطارد أو نطرد زميلاً له وهو يعمل فى مجال الفلسفة أو البحث الفكرى أو الأدبى.. إن المكون العقلى المتحرر من كل قيد إلا قيد العقل ذاته هو وحده الذى أصبح سائدا وراسخاً والذى يستطيع أن يطلق الطاقات الابداعية فى مختلف مجالات المعرفة الانسانية.. وبدون ذلك لا أمل. بدون ذلك لا سبيل لأى تقدم أو نقلة حضارية.

ويبقى بعد ذلك أن نتوجه بتحية واجبة لأصحاب هذه الوجبة الفلسفية الممتعة د. مراد وهبه ود. منى أبوسنة. فقد علمونا كيف يتعين على الفلسفة أن تخرج من سجنها العاجى.. وأن تنزل إلى الجماهير لتكون فى خدمة الجماهير.. وتتحول إلى طاقة فاعلة فى تنوير المجتمع وتخليصه من الأوهام والخرافات وأن تفرض على الجميع سلطان العقل..

ألم نقل من البداية إنهم فلاسفة يتحدون العالم؟

ألقاب الباحثين
فى ندوة الأصولية والعلمانية

عبدالرازق قسوم

استاذ الفلسفة بجامعة الجزائر - الجزائر

محمد الحق اليجاره

أستاذ بالمجلس الهندى للبحوث التاريخية، نيودلهى- الهند

عادل ضاهر

أستاذ الفلسفة بجامعة عمان - الأردن.

حميد الجار

أستاذ الدراسات الشرقية بجامعة كاليفورنيا، بركلى - أمريكا

منى أبوسنه

أستاذ الأدب الانجليزى بجامعة عين شمس وسكرتير عام الجمعية الفلسفية الافرواسيوية.

مراد وهبه

أستاذ الفلسفة المتفرغ بجامعة عين شمس ورئيس شرف الجمعية الفلسفية الافرواسيوية.

أنباء فلسفية

فى القاهرة فى ديسمبر ١٩٩٤ عقدت الجمعية الدولية لابن رشد والتنوير المتفرعة من الجمعية الفلسفية الافروآسيوية مؤتمرها الدولى الخاص عن "ابن رشد والتنوير". وقد حاولت معظم أبحاث المؤتمر وعلى الأخص بحث مراد وهبه التدليل على أن ابن رشد هو الممهد للتنوير الأوربى فى القرن الثامن عشر.

فى بافلو (نيويورك) فى ابريل ١٩٩٥ عقد "مركز البحث الحر" ندوة دولية عن "ابن رشد وتأثيره : **فى ذكرى جورج حورانى**". وقد حدث، فى إحدى الجلسات حوار حاد بين مراد وهبه وتشارلس بترويرث (المستشرق الأمريكى المشهور) الذى حاول بيان تهافت آراء مراد وهبه. وتدخل محسن مهدى الذى كان رئيساً لهذه الجلسة محاولاً التوفيق بين المتحاورين.

فى القاهرة ١٩٩٦ أصدرت مجلة "ألف" التى تصدرها الجامعة الأمريكية عدداً خاصاً عن :"ابن رشد والتراث العقلى فى الشرق والغرب" (عدد ١٦، ١٩٩٦). وقد حاولت معظم الأبحاث فى هذا العدد التهوين من عقلانية ابن رشد، وعلى الأخص بحث تشارلس بترويرث المعنون "ابن رشد الممهد للتنوير". وخلاصة البحث رفض عنوان البحث بدعوى أن ليس ثمة علاقة بين ابن رشد والتنوير. وجاءت كلمة محرر مجلة "ألف" مؤيدة لما ذهب إليه بترويرث فى بحثه، ومهاجمة

لأولئك الذين يريدون تحويل ابن رشد إلى تعويذه دولية أو إلى امتلاكه من أجل الترويج لرؤية معينة.

وهكذا يحس المرء وكأن الصراع الذى واجهه ابن رشد فى القرن الثانى عشر يتكرر فى القرن العشرين. مفارقة فى حاجة ماسة إلى تحليلها وتفسيرها.

فى جنيف فى أغسطس ١٩٩٨ انعقد البرلمان الثانى للعلم والدين والفسلفة تحت رعاية المنظمة الدولية لملتقى الفلاسفة الدوليين ١٩٩٨. وكان عنوان المؤتمر "العلم والدين والأخلاق فى القرن الواحد والعشرين" فى الفترة من ١٤ إلى ١٩ أغسطس ١٩٩٨ برئاسة الأستاذ كراد الذى عين حديثاً أستاذ كرسى الفلسفة باليونسكو، وهو فى ذات الوقت مدير المعهد التكنولوجى بمدينة بونه بالهند.

فى القاهرة فى ديسمبر ١٩٩٨ عقدت الجمعية الدولية المتفرعة من الجمعية الفلسفية الافرواسيوية مؤتمرها الدولى الثالث الخاص عن "الارهاب وتدريس الفلسفة" وهو موضوع مستوحى من استبيان قد أعده مدير عام اليونسكو فدريكو مايور وصدر فى نشرة (شتاء ١٩٩٤) للاتحاد الدولى للجمعيات الفلسفية.

وفى أغسطس ١٩٩٤ أرسل مدير عام اليونسكو فدريكو مايور خطابا إلى جميع الجمعيات الفلسفية التابعة للاتحاد الدولى للجمعيات الفلسفية هذا نصه :

السيدات والسادة

إن دستور **اليونسكو** الصادر فى لندن فى ١٦ نوفمبر ١٩٤٥ يدور على فكرة محورية مفادها أن المحافظة على السلام تستند إلى التفاهم المتبادل بين الثقافات وإلى التبادل الحر للأفكار والمعرفة. ثم إن هذا الدستور يلح على الربط بين الحرب وانكار المبادىء الديمقراطية للتوقير والمساواة والاحترام المتبادل بين البشر. إن كيان اليونسكو نفسه وأعماله، منذ نشأته، مؤسس على المواقف الفلسفية الأساسية. هذا بالإضافة إلى أن حرية التعبير وحرية الفكر والبحث عن الحقيقة وتوقير حقوق الانسان أيا كان هى التى تميز الفلسفة منذ قديم الزمان.

وهذا هو السبب الذى من أجله يوجه اليونسكو انتباها خاصا إلى مكانة تدريس الفلسفة فى تنمية الفرد والمجتمع.

وفى عام ١٩٥٠ قررت الجمعية العامة لليونسكو اجراء بحث عن مكانة تدريس الفلسفة فى أنسقة التعليم على تباينها، من حيث أسلوب التدريس ومدى تأثيره على تشكيل ذهنية المواطنين. وهذا البحث بدوره أفضى إلى اجراء مسح دولى على هيئة استبيان أرسل إلى واحد وعشرين دولة ولكنه لم يسفر إلا عن استجابات ضئيلة.

وفيما بين ١٩٨٠ و١٩٩٣ امتد البحث عن تدريس الفلسفة إلى افريقيا وآسيا والدول العربية ودول أمريكا اللاتينية وأوروبا.

والآن ونحن على مشارف الاحتفال بمرور خمسين عاما على نشأة اليونسكو والاحتفال بعام التسامح من قبل الأمم المتحدة بسبب أن العالم يمر بأزمة أخلاقية وسياسية فقد ارتأى اليونسكو أن يمتد البحث إلى هذه القضايا وذلك باقرار مشروع جديد عنوانه "الفلسفة والديمقراطية فى العالم". وهو مشروع يدور على اجراء مسح دولى عن مكانة الفلسفة فى الحياة الثقافية لكل دولة. والغاية الأولى منه هى معرفة العلاقة بين تدريس الفلسفة والأنظمة السياسية.

ومن شأن هذا المسح أن يسهم فى تحليل الوسائل التى تسمح، عند تدريس الفلسفة، بتنمية معانى الديمقراطية والتسامح.

وقد علقت السكرتيرة العامة للاتحاد الدولى للجمعيات الفلسفية يونا كوتشرادى على هذا الاستبيان فى تقديمها لنشرة الاتحاد الصادرة فى شتاء ١٩٩٤. وأهم ما جاء فى تعليقها أن التنوير هو شرط ضرورى لممارسة الديمقراطية حيث الجرأة فى إعمال العقل. والتنوير ليس ممكناً من غير تدريس الفلسفة.

رسالة مدير عام اليونسكو
إلى المؤتمر الدولى الثانى الخاص
للجمعية الدولية لابن رشد والتنوير
عن الإبداع وسلام العالم
١١-١٥ ديسمبر ١٩٩٦

بالنيابة عن اليونسكو أنتهز هذه الفرصة لأبعث برسالة إلى هذا التجمع الدولى المنعقد لمناقشة قضية ذات أهمية بالغة لمستقبلنا المشترك.

لقد قال يسبرز "إن اختراع الأسلحة النووية قد أفضى بالبشرية، لأول مرة فى التاريخ، إلى امتلاك أسلحة فنائها".

وقد أدت الأمم المتحدة، خلال خمسين عاماً من الحرب الباردة، دوراً رئيسياً فى تجنب الكارثة. ومع أن نهاية العالم لم تحدث إلا أن ثقافة العنف قد استمرت. وفى العصور الحديثة تفجرت ثقافة العنف من جديد فى أشكال خبيثة مثل الصراعات على الحدود بديلاً عن الحروب بين الدول. وهذه الصراعات على تباين صورها سواء بانكار الحرية الانسانية أو إقرارها إنما تشعلها ايديولوجيا القومية العنصرية أو التطرف الدينى. ومن شأن ذلك كله أن يفرض مشكلات معقدة خاصة بالانسان وأمته.

إن مواجهة تحديات ما بعد الحرب الباردة يتطلب التزاماً جديداً من المجتمع الدولى تجاه السلام والعدالة معاً. ويرى اليونسكو أن بناء

السلام ينبغى أن يتجذر فـى تعليـم موحـد للبشـرية كلهـا مثـل مـا يـراه شركاؤنا فى الأمم المتحدة فى تطلعهم إلى تعليم يعـم الجميـع. فـالتعليم هو المدخل إلى القضاء علـى أسـباب الصـراع وذلـك بتنميـة المعرفـة والمهارات اللازمة لاعتماد الانسان على ذاتـه، وتدعيـم الاتجـاه نحـو التسامح والتضامن اللذين بهما يمكن تأسيس السـلام. وقـد قـال جويـا: "إن الكسل العقلى يخلق الطغاة". أن التعليم هو وحـده الـذى يسـمح لنـا بالتحرك من منطق القوة إلى منطق العقل، ومن ثقافـة الحـرب التليـدة إلى ثقافة السلام.

إن فن الابداع أقـدم مـن فـن القتـل، هكـذا قـال الشـاعر أندريـه فوزنسكي. أليست هذه هـى وظيفـة التعليـم، تغذيـة الابـداع القـائم منـذ قديم الزمان عند ملتقى الحرية والمسئولية، وايقاظ الابداع الكـامن فـى كل انسان، والمساهمة فى التنوع الابداعـى الـذى هـو بمثابـة العلامـة المميزة للبشرية، والشرط اللازم لتعايشنا معاً فى سلام؟

إن اليونسكو الذى يحيى ويدعم مبادرتكم لهـو شـغوف بمعرفـة أفكاركم عن العلاقة بين الابداع وسلام العالم.

ideal because testimony by blood is the supreme degree of perfection. This means that the real Moslem is the militant martyr.

To conclude, Islamic fundamentalism confuses the absolute with the relative, the eternal truth with a temporal expression of the truth. Thus the theological truth of yesterday is defended as an unchangeable message against the theological truth of today and tomorrow. Islamic fundamentalism fails to make contact with the present situation, not because it speaks from beyond every situation but because it speaks from a situation of the past. It elevates something finite and transitory to infinite and eternal validity. In this context, fundamentalism paves the way for what I call "absolute struggle."

not theorized and elaborated. The one who did it was Ali Shariati. In his book *The Sociology of Islam* he tries to interpret history in religious terms. He says that the story of Cain and Abel is the story of history, the beginning of the war that still has not concluded. The weapon of each is religion. It is for this reason that the war of religion against religion has been a constant in human history. On the one hand is the religion of Shirk, of assigning partners to God, a religion that furnishes the justification of Shirk in society and class discrimination. On the other hand is the religion of Tawheed, of the oneness of God that furnishes the justification for the unity of all classes and races. But this does not mean that Shariati is for communism. He is against both capitalism and communism because Islam excels both.

Now the question is, What are the fundamentals of the Tawheed, that is, Islam?

They are three: preservation (Taqiye), submission to the Imam, and ability to offer one's life as a testimony. The most important is the third principle because it is this principle that pushes the Moslem into war without hesitation. In this respect it is not death that chooses the martyr, but the martyr who chooses death, consciously and according to his or her own will. It is not a matter of tragedy but of an

These three issues rotate around the idea that the divine command has an absolute authority over all individuals and the government, the "fuqaha" themselves are real rulers, and it is the duty of the faqih to use the governmental institutions to execute the divine Law to establish the just Islamic order. The Law is actually the ruler.

Thus, the Islamic Republic differs from the secular republic in that the people do not assemble to pass laws or to make laws. Such power in Islam is in the hands of the Almighty. The Almighty is the sole legislative power, through the Koran and the Sunna. Consequently, the separation of religion from government and its relegation to a system of worship is completely alien to the spirit and the teachings of Islam.

What are the qualifications of an Islamic ruler who can undertake these responsibilities of government ? First, the leader must rule according to the divine Law and not by his own will. Second, this divine Law is conceived as being an interpretation of the just faqih , and the people have to obey in accordance with the Qoranic verse: "O believers obey God and obey the Messenger and those in authority among you." Up to this point one can see that Khomeini's concept of the fundamentalist absolute is

God. Consequently, Qutb has conceived that the societies
of today are barbaric-including the Communist, the Jewish, the Christian, and even those who claim to be Islamic societies insofar as some of them explicitly adopt secularization and others declare that they adopt religion but exclude religion from the social system. From the concept of Jahiliyya Qutb concludes that Islam liberates people from being slaves to other human beings because it declares that God is the only giver of law. But this declaration is not mere speculation, it necessitates being incarnated into reality by force, or, strictly speaking, by the sword.

In this way, the fundamentalist absolute is antagonistic to secularization, and this antagonism is bloody on the ground that secularization is a negation of God's sovereignty in all areas of human life.

At last comes Khomeini, who incarnated the bloody fundamentalist absolute in Iran in 1979 through the establishment of the Islamic Republic. His perception of this Republic rotates round three issues(1) the need to subordinate political power to Islamic goals;(2) the duty of the religious scholars (the fuqaha) to bring about an Islamic state or "the governance of the Faqih";(3) a program of action for the establishment of the Islamic state.

has created, in turn, an artificial dichotomy by splitting civilization into Western and Islamic, whereas human civilization is one with diverse levels, the diversity being marked by civilization's process from mythical thinking (mythos) to rationality (logos) through the passage of secularization.

The major agent of transmitting Maududi's ideas was his disciple Hasan Ali Nadavi. The book he wrote in Arabic, *What Did the World Lose Due to the Decline of Islam?* expounded Maududi's modern Jahiliyya doctrine. When the author visited the Middle East in 1951 he was given a triumphant welcome from major thinkers. When he met Sayyid Qutb in Cairo, they found their ideas to be in close affinity, especially the concept of modern Jahiliyya (barbarism), which became the pivotal concept in Qutb's writings.

The negation of God's sovereignty denotes that human beings are under the domination of other humans rather than of God, and this means applying laws laid down by humans, whereas Islam observes the Law of



Sayed Qutb

economic, and social system that provides an alternative to both the capitalist and socialist systems, and that could restore or recreate the conditions that existed in the days of the Prophet Mohammed.

Maulana Maududi was born in South Central India. Many of his ancestors were leading members of Sufi orders, although he did not seem to have Sufi connections. His writings, mostly on Islamic subjects, attracted the attention of Iqbal, who invited him in 1937 to carry on his literary work on the premises of a charitable foundation at Pathankot in the Punjab. In 1941 he founded the Islamic group Jamaat-i-Islami. Failing to come to terms with the new state, he was jailed by the Pakistani authorities from 1948 to 1956. Maududi's Jamaat was an open supporter of the late General Zia al-Haq's military dictatorship, and colluded in the hanging of ex-Prime Minister Bhutto in 1979.

Maududi's mistake was that he considered secularization as being essentially a way of dealing with human matters through the relative and not through the absolute, that is, a refusal to absolutize the relative. And religious fundamentalism in general is nothing but an attempt to absolutize the relative. This error is also the result of considering secularization as being exclusively limited to Western civilization. This

8- Science and technology: belief in the scientific method for understanding the world; looking to the natural biological, social, and behavioural sciences for learning humankind's place within the world, and looking to astronomy and physics for learning the dimensions of the universe.

9- Evolution: defending the theory of evolution against the fundamentalists' attacks, which are a serious threat to academic freedom.

10- Education: the essential method of building humane, free, and democratic societies and of developing the capacity for critical thinking in both the individual and the community.

Consequently, one may conclude that there are two main trends in the second half of the twentieth century, that is, religious fundamentalism and secular humanism. In this paper I will tackle the religious fundamentalism in its Islamic form and expound the ideas of the most influential militant thinkers: Maulana Maududi, Sayyid Qutb, Ruhollah Khomeini, and Ali Shariati.

Islamic fundamentalism can be seen in motion throughout the Moslem world from North Africa to Southeast Asia, and it affects a total of six hundred million Moslems. It professes to offer a political,

2- Separation of church and state: the foundation of an open democratic society where the clerical authorities are not permitted to legislate their own parochial views-whether moral, philosophical, or political.

3- The ideal of freedom: to defend freedom of conscience and belief not only from ecclesiastical control, but also from government control.

4- Ethics: based on critical intelligence, independent of revealed religion, formulated by critical thinking and in contradiction with absolute ethics.

5- Moral education: no particular sect can claim its values as its exclusive property; accordingly, moral education should be designed to encourage the capacity of free choice.

6- Religious skepticism: of the supernatural, doubt about traditional views of God and divinity, and denial of literal interpretation of sacred texts; universe is controlled by natural forces that can be understood by scientific research.

7- Reason: concern over the current attack by non-secularists on reason and science, and commitment to rational methods of inquiry and testing claims to truth.

Hence, fundamentalism differs from conservatism. Conservatism accepts the modern reduction of religion and accepts the modern arena in which the theological task is to be done, whereas fundamentalists are uncomfortable with the modern logos and are critical of it. Their main purposc is not to translate religion into the mental categories of modernity but to change these categories so that religion can be grasped. It stems from the belief that the whole world, not just some religious segments, should reflect its sacred source.

The underlying cause of the severe attack of fundamentalists on modernity is the emergence of a new trend in the west, that is, secular humanism. "A Secular Humanist Declaration," endorsed by fifty-eight prominent scholars, states: "Regrettably, we are today faced with a variety of anti-secularist trends: the reappearance of dogmatic authoritarian religious fundamentalist and a rapidly growing and uncompromising Moslem clericalism in the Middle East and Asia."

This new trend is based on the following principles:

1- Free inquiry: the right to differ not only in science and everyday life but also in politics, economics, ethics, and religion.

thanks to a series of free booklets that had been issued between 1909 and 1915, which dealt with the fundamentals of the faith, such as the reality of hell and the second advent of Christ; a series of attacks on the biblical criticism that treated the Bible chiefly as the record of a remarkable religious development; and criticism of scientific theories-especially Darwinism, in view of the threat that it seemed to present against the doctrine of creation.

From our understanding of the meaning of "the absolute" and "fundamentalism," we can define the meaning of the "fundamentalist absolute" as not being abstract and isolated from the historical process, but as being immanent, with the purpose of controlling the historical process by confining it to the past. In this sense, the fundamentalist absolute is a rupturous agent.

There remains 'secularization"; it is derived from the Latin word *Saeculum*, which means "the world in time and in history." Hence the definition to be adopted is that secularization is to think of the relative in a relative and not in an absolute way. In this sense secularization as a movement emerged in 1543, when a new mentality was born with Copernicus' book "De Revolutionibus orbium coelestium." Its pivotal idea is that humanity is not the centre of the universe.

absolute way, is an illusion, for insofar as one grasps the absolute he or she limits it, and then it is no longer the all-comprehending reality.

This Kantian notion of the absolute flourished, in late nineteenth-century Germany, in a mystical form and emigrated to England with the specific purpose of counteracting the anti-religious developments of science. This religious absolute was Berkeleyian solipsism. But it was done to death in the early years of this century; people ceased to believe in the manufacture of the universe by the mind.

In recent times a new absolute has emerged, that is, the fundamentalist absolute. Thus we have to clarify what is meant by fundamentalism. It is described in the Oxford Dictionary as a religious movement that became active among various Protestant bodies in the United States after World War I, based on strict adherence to the literal inerrancy of Scripture.

The word came into use in the United States by 1920, and was probably coined by the editor of the New York *Watchman Examiner*, who in 1920 described "fundamentalists" as those "who mean to do battle royal for the fundamentals." The term "fundamentals" was familiar to *Watch man* readers

The Fundamentalist Absolute and Secularization in the Middle East

Mourad Wahba (*)

The title of this paper necessitates, at the outset, the clarification of three terms: "absolute," "fundamentalist," and "secularization."

Kant was the first to introduce the concept of the absolute into the field of philosophy, at the beginning of his preface to the first edition of the *Critique of Pure Reason.* He says that reason has this peculiar destiny, within a part of its knowledge, of being forced to face questions it cannot avoid. These questions are imposed on reason by its very nature, but it is unable to give answers. These unanswerable questions are about the concept of absolute, whether you call it God or State. And the history of philosophy, according to Kant, is nothing but the story of this inability. However, Kant differentiates between two cases: to seek to grapple the absolute and to grapple the absolute. A possibility for grappling the absolute has always existed and will always exist, but to conceive that you have grasped the absolute, in an

(*)Professor Emeritus of contemporary philosophy at Ain-Shams University, Cairo, and honorary president of the Afro-Asian Philosophy Association (AAPA).

Notes

1- George Hourani (trans.) *Averroes: On the Harmony of Religion and Philosophy*. (London, Luzac & Co., 1976), p.50.

2-Emmanuel Kant, "Answer to a Question: What is Enlightenment?" in David Empson (ed.) *German Aesthetics and Literary Criticism*. (Cambridge University Press, 1984), pp.29-34.

3- Henri Corbin, Histoire *de la Philosophie Islamique*. (Paris, Gallimard, 1964), p.7.

However, the obstacle facing such prevalence of reason is due to the elimination of the philosophy of Averroes from the culture of the Middle East, for he was charged with heresy, his books were burned, and he was confined to his village. Since then the philosophy of Averroes became marginal as Henri Corbin reports in his book **The History of Islamic Philosophy:** "Averroism has been marginal in the East in general and in Iran in particular." Alongside with this marginalisation of the philosophy of Averroes was the tendency to alienate it from the Western world, particularly from European enlightenment.

Unfortunately, this is true until today. For when we organised an international conference on Averroes and enlightenment in Cairo in 1994, most of the papers presented by Arab scholars revolved round the idea that the enlightenment of Averroes has nothing to do with the European enlightenment because it is strictly Islamic and belongs only to the Islamic civilisation and nothing else. By doing so the Arab scholars confirmed the dichotomy between two civilisations, the Islamic and the Western, a dichotomy that reaches the level of enmity. What is required now is the negation of enmity, and this is not possible without admitting, first, that we live in one civilisation despite the diversity of its cultural levels.

relationship is organic. For peace cannot be realised except by the public and not by the elite because peace means the negation of war, and the negation of war is not possible without the negation of dogmatism since war means the negation of the other either by the use of force through killing after failure to eliminate that other by means of reason. Negation, either by murder or by reason, points to the fact that there is a different absolute truth possessed by the other and which should, therefore, be eliminated. The public, by virtue of being bound by dogmatism because it rejects interpretation, is, therefore, liable to raise war or, at least, support the call for war.

The question now is:

Can the public rise to the level of the elite if it is enlightened?

Averroes has tackled this question, and his opinion is that it is possible on condition that the public should sinduction to reasoning, that is, pass from the sensible to the rational. And when reason prevails among the public, enlightenment follows and prevails all over the society, and when this happens peace will also prevail because enlightenment is against dogmatism, and so is peace.

granted, enlightenment is almost sure to follow." For this enlightenment, however, nothing is required but freedom, and freedom of the most harmless among its various definitions, freedom to make public use of one's reason (Vernunft) at every point." (31) Hence, Kant puts freedom to make public use of one's own reason as a necessary precondition for enlightenment of the public.

What is noteworthy in the above passages is that Kant insists time and again on the enlightenment of the public. However, this has not been achieved ever since Kant wrote his article, and the proof is the widespread predominance of mythical thinking among the masses in every part of the world, including Europe. The predominance of mythical thinking even received a pseudo-scientific justification by the Frankfurt School, in Adorno's and Horkheimer's book "Dialectics of the Enlightenment", where they state that the myth is an essential part of human reason. However, if this statement were universally correct, liberation from the myth, which was realised by the philosophers of the enlightenment, would not have been attained.

From the foregoing, we conclude that, by establishing the relationship between Averroes and enlightenment in their relationship with peace, such

understanding the inner meaning, and which is the sole concern of the scholars because they are well grounded in science.

Averroes'conclusion that philosophy is superior to religion is the very core of enlightenment which was heralded by Kant in Germany in 1784 in his article "An answer to a question: What is Enlightenment?" Kant declares at the outset of his article: "Sapere aude! " Have courage to exercise your own understanding!" that is the motto of enlightenment. Laziness and cowardice are the reasons why so great a portion of mankind ... remain under lifelong tutelage, and why it is so easy for others to set themselves up as their guardians."(30) By this portion of mankind, Kant means the public or the masses, for he goes on to say: "But be it noted that the public, which has first been brought under this yoke by their guardians, forces the guardians themselves to remain bound when it is later incited to do so by those among these guardians who are themselves incapable of all enlightenment - so harmful is it to implant prejudices, for in the end they take vengeance on their cultivators or on their descendants. Thus the public can only slowly attain enlightenment." (31) Kant then goes on to say: "But that the public should enlighten itself is more possible; indeed if only freedom is

in Averroes' words "the well grounded in science", with blasphemy because they are concerned with understanding the inner meaning of the Quranic text. He writes:



Kant

"For the unlearned believers are those whose belief in Him is not based on demonstration; and if this belief which God has attributed to the scholars is peculiar to them, it must come through demonstration, and if it comes through demonstration it only occurs together with the science of allegorical interpretation." In this way, Averroes admits of the superiority of the scholars to the public in matters of understanding the religious Law. He, thus, distinguishes sharply between two cases: one in which the Law is regarded as superior to philosophy where the public are concerned, and the other case where philosophy is superior to the Law because it adopts interpretation in

inner meaning cannot be understood without interpretation. Interpretation, according to Averroes, is defined as "the allegorical interpretation which is the extension of the significance of an expression from real to metaphorical significance." The reason which calls for such an interpretation stated by him is as follows: "If the apparent meaning of Scripture conflicts with demonstrative conclusion it must be interpreted allegorically, i.e. metaphorically." However, Averroes argues, if the unanimity of all Muslims is precluded as a precondition for interpretation, then it is not possible to attain certainty, which is the end of unanimity. In order to clarify this statement, Averroes goes on to say that in matters of Law there is always an apparent and an inner meaning, and those who adhere to the apparent meaning, i.e. the public, know their way to God through hearing and tradition only and not through reasoning, and in doing so reach the conclusion that the believer should adhere to the apparent meaning only and avoid any kind of interpretation of the Quran. However, Averroes does not charge the public with heresy for not being able to understand the inner meaning of the Scripture because, in his view, the public cannot rise to the level of understanding demonstrative reasoning. But this should never give them the right to charge the others, i.e. the scholars, or

Averroes and Enlightenment: the Road to Peace in the Middle East

Mona Abousenna (*)

The title of this article implies a hidden question, that is:

Why the presumption that Averroes and enlightenment would necessarily lead to peace in the Middle East?

The answer to this question requires, first, the definition of enlightenment and of peace.

Within the framework of enlightenment seen as a precondition for establishing peace, the philosophy of Averroes, briefly stated, revolves round one pivotal idea, namely, that of interpretation. This idea evolved as a result of the dichotomy between the public (or in today's terms, the masses) and the religious scholars, that is. the theologians, or, in Averroes' words, the "well grounded in science", who are in today's terms "the elite". According to Averroes, the public stops short at the level of the apparent meaning of the religious text, while the scholars, or the elite, surpass the apparent meaning to the inner meaning, and this

---

(*) Mona Abousenna is professor of English Literature at Ain-Shams University, Cairo, and General Secretary to the Afro-Asian Philosophy Association (AAPA).

appeal from the clear and radical formulation of problems and aspirations shared by society at large.

3) The notion that the Islamic movements as a whole seek a return to hopelessly superseded models of state and society is generally false. It is true that certain periods of Islamic history are regarded as expressing normative values, but there is- with the exception of certain cases - no attempt mechanically to imitate the detailed socio-political arrangements prevailing in the past. The ideal is rather to construct an "Islamic modernity" - an expression of Islam vigorous, comprehensive and confident enough to secure a genuine independence for the Muslim peoples.

4) The perception that Muslim/Islamic movements are in a defining and exceptional way given to"violence" is perhaps the most distorting element of all in the Western presentation of contemporary Islam. The path of armed struggle has been chosen by relatively few movements, and Muslims have been more commonly the recipients of violence than its perpetrators. Even the Islamic Republic of Iran, a regime synonymous with mindless and fanatical violence for the Western imagination, emerged from a movement that was based on the willingness to die as a martyr, not on the determination to kill.

A more dispassionate approach to understanding the contemporary Muslim situation must include the following elements:

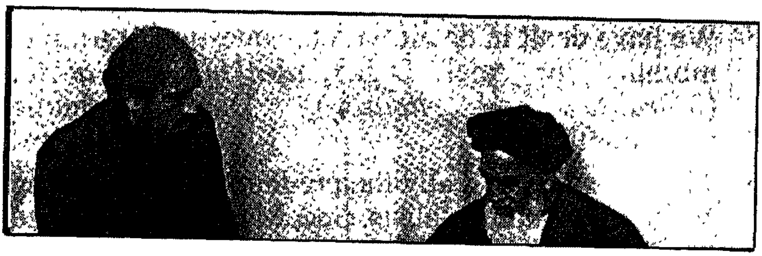
1) The recognition of the great diversity prevailing across the Moslem world. This means that the current upsurge of religious activity among the Muslims of China, for example, must be appreciated in its specificity as a case quite different from the struggle of Hizbullah in Lebanon; that, therefore, the present phase of Islamic renewal is not simply reactive to some universal abstraction called "modernity"; and that Islamic history, has its own internal dynamic, distinguishable from the conjuncture of the world as a whole, in which Muslims are at the same time necessarily embedded.

2) If by "fundamentalism" is meant a movement analogous with Christian fundamentalism, with its emphasis on the literal understanding of the Bible and its strange assortment of political and social aims, it must be stressed that Islamic fundamentalism is a creature in the mind of Western analysts, having no external existence. The interpretation of scripture is, by and large, not an issue in contemporary Muslim societies, and the Islamic movements far from espousing causes that are marginal to society derive much of their

Some Remarks on Islamic Fundamentalism

Hamid Algar (*)

The current wave of religious revival and activism visible in every region of the Islamic world has given rise to a whole series of generalizing and infrequently hostile stereotypes. In fact, the present denunciations of " Islamic fundamentalism", allegedly the enemy of "modernity", are highly reminiscent of nineteenth century culminations against the "fanatical Mohammedans who were resisting the beneficial conquest by Christian Europe. The ideological coloring of the Western urge to dominate has changed, but the response to Islamic resistance has not; falsify, distort, and attack, while assuming a highly questionable stance of moral superiority.



Imam Khomeini gives Dr. Hamid Algar a condensed history of Iran's Islamic Revolution during an interview in Qum, December 29, 1979. Photo by Husayn Abbasi.

(*) Professor of Eastern Studies at the University of California, Berkeley.

Notes

1- Ali Ab'd Arraziq is, perhaps, the most important opponent of theocracy in Islam. See his: *al-Islam wa Usul al-Huk'm,* op.cit.

2- See, Rashid al-Ghannuchi and Hasan Atturabi, *al-Haraka al-Islamiyya wa Attahdith (The Islamic Movement and Modernization),* Khartoum, Maktabat Dar al-Fikr, 1980, p. 190, and also: Hasan al-Banna, *Muakkarat Adda'wa Wadda'ia,* p.283.

3- For a more detailed analysis of this core theistic belief, see Richard Swinburne, *The Coherence of Theism*, Clarendon Press, Oxford, 1977.

4- For an extensive treatment of this position, see Adel Daher " God and Factual Necessity," in *Religious Studies* (1970), Adel Daher, " Addarura al-Ontologia " (Ontological Necessity) in *al-Baheth* (Beirut, 1981).

5- We have dealt in detail with the question of truth in morality in: Adel Daher, *al-Akhlaq wa al-Aql* (*Morality and Reason*), Dar ash-shuruq (forthcoming).

6- This position is really the predominant one among Muslim fundamentalists. See, Mohammed Ahmed Khalafalla, " Assahwa al-Islamiyya fi Mis'r," op.cit., pp. 45, 51, 62, 70, 72.

7- We shall assume here, for the sake of argument, that rational knowledge of God's existence, attributes and actions is theoretically possible

appears to be incoherent to suppose both that human reason has been deprived of its normative function and that God intends for man to know God. One of these two suppositions must be abandoned, and it surely cannot be the latter. For knowing God in order to worship Him and devote one's self to Him is the highest value for the Muslim fundamentalist. And hence it is integral to the structure of his belief to suppose that God must have intended for man to know God and must have equipped him with whatever rational means necessary for that knowledge. But what this, in the light of our previous analysis, must entail is that God must have provided reason with a substantive-normative function and thus with the ability to know moral truth unaided by divine guidance.

unaided by divine guidance. There is no escape from this trap, if we insist on adhering to the present thesis, unless we deny that morality is epistemologically prior to religion. But one can hardly find any considerations supporting such a denial. As long as we do not deprive the concept of God of its normative content, we cannot – logically cannot – be in a position to know that that concept applies to a person unless we are in a position to attribute certain moral attributes to that person.

If the epistemological priority of morality to religion remains intact, then a second acute difficulty props up for the present thesis. This difficulty is that the present thesis involves its fundamentalist advocate in an incoherent position. The reason for this has to do with the fact that central to Muslim fundamentalism is the belief that *God intends for man to know God.* But if moral knowledge is necessary for man to know God, that *God intends for human reason to have substantive-normative function,* unless God did not intend for man to know God rationally but in some non-rational way. However, it is very doubtful that Muslim fundamentalists would accept the claim that there is a ban on the possibility of knowing God by reason(7), let alone the extremely dubious character of the concept of non-rational knowledge. Thus, it

because of some contingent defects, has been deprived, and permanently so, of the ability to know moral truth on his own(6). In other words, man's reason as a matter of contingent fact, cannot on its own (i.e., unaided by divine guidance) perform a normative function. God could have created man without the alleged defects that impair his reason in a way that deprives it of any substantive-normative function, but chose not to do so for some reason of his own. And if man's rational capacities are so limited, then man cannot, without divine guidance, know moral truth.

There are several acute difficulties infesting this thesis. The first obvious one is that if what we have said toward the end of the previous section is correct, i.e., what we have said concerning morality being epistemologically prior to religion, then to suppose that man is permanently deprived of the ability to know moral truth is also to suppose that there is a permanent ban on his knowing religious truth. Thus, the present thesis involves us in a vicious circle: we cannot know moral truth unaided by divine guidance, but for us to be in a position to be aided by divine guidance is for us to be in a position to recognize that God is the source of this guidance. But we cannot be in the latter position unless we can know moral truth

The above analysis proves that moral propositions are contingent in the sense that any such proposition that we take to be true is such that it might have been false. For if there could in theory always exist certain conditions that generate morally relevant considerations that outweigh the ones for doing X (where 'X' stands for any arbitrarily chosen action), then any true proposition of the form "One ought morally to do X" is one that might have been false.

In our characterization of both scientific and normative propositions as contingent is unobjectionable, then it is not merely false but also incoherent to suppose that such propositions can be derived from theistic propositions. For the latter, as we have seen, are viewed as necessary and necessity is logically hereditary. And if practical knowledge reduces itself to two basic components, namely to normative knowledge and to scientific knowledge, then it is incoherent to suppose that practical knowledge finds its ultimate basis in religious knowledge.

The anti-secularist Muslim fundamentalist might abandon the epistemological thesis under consideration and still adhere to his anti-secularist stance. He might advance a weaker thesis, namely that man, not because some essential features of his, but

have been false because these conditions might have been different.

The contingency of moral propositions can be shown in a different way. Such propositions are basically about what one ought to do or refrain from doing. The question before us now is: what does it mean to say that one ought to do A? If we are taking 'ought' in its moral sense here, then to say the latter is to say that there are morally relevant considerations that require that one do A. But as we all know these considerations, no matter what they happen to be, do not *absolutely* require that one do A, for there could be other morally relevant considerations that require that one do B and the circumstances could be such that doing A conflicts with doing B. Thus to say that one ought to do A is to say, at best, that one is under a *prima facie* obligation to do A. And the latter that, being our actual obligation in the given situation, is *contingent on there being no morally relevant considerations that override the considerations for doing A*. In other words, when we say that doing A in a given situation is our duty proper or overall, we logically presuppose that the situation in question is such that there are no morally relevant considerations that outweigh the ones for doing A. But there might have been such considerations, and therefore, *it might not have been true* that doing A is our duty proper.

omnipotent and necessarily so, must eternally not be subject to causal laws and suspend any of them at will. It is not enough here, to secure God's omnipotence, to say that the existence of causes is contingent on God's will. The reason has to do with the fact that if effects flowed necessarily from the nature of their causes, then a being who would bring about a system of causality would bind the future, making it impossible for anybody, including himself, to suspend causal laws or interfere in their operation. Thus if a being is necessarily omnipotent, then that being cannot bind the future and, consequently, cannot create causes whose effects are determined necessarily by them.

Let us turn now to normative (moral) propositions. The truth of some such propositions, on the assumption that there is truth in morality, (5) is contingent on many things: on human nature and human needs being what they are, on social and historical conditions and the like. But human nature and needs, as well as the social and historical conditions of man, do not constitute some sort of a fixed essence. Therefore, because a moral proposition cannot be true unless the conditions pertaining to man's nature and needs as well as his socio-historical conditions are what they are, such propositions might

The question before us now is the one concerning what logical status to assign to the propositions that constitute the possible objects of practical knowledge. If we take, first, scientific propositions, their contingency does not seem to be in doubt. In fact, it appears that the main criterion for whether a proposition is scientific is whether it is the sort of proposition that can be refuted or disconfirmed in principle. And this is not simply to say that a scientific proposition is such that if the actual evidence available to us supports it, we can still conceive of the evidence being different from what it in fact is and supporting its opposite. It is also to say that even if we assume that we are in a position to *know* that it is true, we can still conceive of certain knowable conditions under which it would have been false. And the latter appears to entail two things, namely that that proposition might have been false and that had it been false, it would have been possible for us to know that.

Even if we look at matters from a purely theistic point of view, the contingency of scientific propositions cannot be in doubt. If we take scientific propositions to be, in the main, causal propositions, then to construe such propositions as necessary would constitute a limitation on God's power. God, being

propositions have. They appear to be contingent at best. Thus they cannot be epistemologically grounded, except in propositions of their own kind. It would in fact be totally futile to attempt to derive them from religious propositions, which are being construed on the view under examination, as necessary, for necessity is a logically hereditary property. To say it is logically hereditary is to say that it is the kind of property which, when the premises have it, it must, if the argument is valid, be transmitted from the premises to the conclusion. Its being a logically hereditary property is derived from the fact that truth is logically hereditary. In a valid argument, it is logically impossible for the premises to be true and the conclusion to be false. But if the premises of a valid argument are necessary, then it is impossible for them to be false. Therefore, it must also hold true of the conclusion of this argument that it is necessary in the same sense, otherwise it would be possible, on some interpretation of that argument, to have true premises and a false conclusion. But the latter is excluded by the very definition of a valid argument. Therefore, it is impossible for the conclusion of a valid argument to be contingent when its premises are necessary.

His essence alone that determines that He should possess them (4). Again, whatever actions He performs and whatever are the intentions that these actions are supposed to fulfill, there is and can be nothing beyond His essence that determines that He should perform them to fulfill the intentions in question.

To say that His attributes, actions, and intentions are necessary should be taken to mean that it is not logically conceivable that God might not have had the attributes and intentions He in fact has or might *cease* to have them, nor is it conceivable that He might have not performed any of His actions. If it is a necessary truth that God possess P or that God performs A (where 'P' and 'A' denote properties and actions consecutively), then it would be incoherent to suppose that God does not possess P or does not perform A or to suppose that He might have lacked P or refrained from doing A.

If we view the logical status of religious propositions in this way, then practical knowledge would not find its ultimate basis in religious knowledge. The reason for this is that propositions, which are involved in practical knowledge (i.e., propositions of the moral type and scientific type), do not have the same logical status that religious

created something, like the human brain whose essential function is to think and reason, then it must have been His *intention* that the brain exist for the purpose of thinking and reasoning, and to know that God created the brain is to know what God *intended* in creating it.

We conclude, then, that any knowledge of God's attributes or actions and intentions as well as any knowledge that is a logical consequence of the former is an item of religious knowledge. But one important thing for our purposes that needs to be explored is the logical status of propositions that constitute the object of religious knowledge. In other words, what sort of propositions are propositions such as 'God is eternal', 'God is omnipotent', 'God commands us to refrain from evil', 'God intended to give man a free will' and the like? It might be suggested that we view all these propositions as necessary on the ground that all of God's attributes, actions and intentions flow necessarily from His essence. God, being the necessary creator of everything that exists is necessarily ontologically independent of everything else. But this, in turn, means that necessarily He is not subject to any external influences, causal or otherwise. He is an absolutely independent being. Thus, whatever attributes He possesses, it is His essence and

physical variety, in addition to normative or moral knowledge.

Let us turn now to the concept of religious knowledge and what it involves. It is important to keep in mind here that the concept of religious knowledge that is of concern to us is that which applies within Judaeo-Christian tradition to which Islam belongs. The ultimate object of religious knowledge within that tradition is God. The core belief shared by all religions within that tradithe belief that there is one and only one eternally omnipresent creator of everything that exists who is omnipotent, omniscient, wholly good, perfectly free and a source of moral obligation, and this eternal creator is God, the necessary being (3). To have religious knowledge in the requisite sense is to know that this belief is true and to know any of the truths deducible from it.

Religious knowledge, however, is not exhausted by this. Any knowledge that we could attain of God, whether of his attributes or his actions or his intentions is part of religious knowledge in the sense that concerns us here. If God, for example, performed a certain action such as banishing the Jews or parting the Red Sea or communicating the prophet Mohammed, then for us to know that God did that is for us to have religious knowledge. Further, if God

political re-organization would be needed to achieve it. What we need, in short, is applied social knowledge. But this applied social knowledge presupposes some theoretical knowledge about the nature of social and historical development. We cannot know how to re-organize some society to achieve some given end or come closer to achieving it, unless we know what *type* of society it is and to what extent it can be changed and what *type* of institutions it has and how they influence each other. And the latter presupposes some theoretical knowledge of a social and historical nature.

Social knowledge is not the only type of scientific knowledge required for obtaining practical knowledge. We can think here of several situations where practical knowledge would involve some physical knowledge. Consider questions about how to deal with our physical environment to serve man's purposes or how to improve man's technology to make it more effective for him to cope with some newly emerging problems, whether of an economic or a non-economic nature. In either case, it is obvious that knowledge of the type provided by the physical sciences is of utmost importance. Thus it is the case that practical knowledge involves or would involve scientific knowledge of the social as well as of the

we are required to know here is what sort of things are *intrinsically good* or of *ultimate* social importance or most urgent or *superior* to all others. Thus, what we are required to know here is what ends take precedence over all other ends, and this is really tantamount to saying that what we are required to know is what ends are moral.

Practical knowledge involves not only knowledge of ends but also knowledge of the means necessary for achieving these ends. And the latter is of a scientific nature. It is, strictly speaking, applied scientific knowledge. But the latter presupposes theoretical scientific knowledge, and thus we can say that theoretical scientific knowledge is indirectly involved in practical knowledge. If we want to know, for example, what means are necessary to bring about a more humane and more just society, then, on the assumption that we have well-defined criteria for what it is for society to be just and humane, we have to determine how we ought to organize society on all levels to fulfill the ends required by these criteria. If we symbolize the ends required by these criteria by "E" then what would be required of us is to determine whether the nature of the social entity we are dealing with or the level of its historical evolution makes it feasible to achieve"E" and, if so, what sorts of socio-

We can state this claim in the following way: man's knowledge of how he ought to organize his worldly affairs is ultimately derived from religious knowledge. Let us call this type of knowledge 'practical knowledge'. And how the thesis of the fundamentalist can be restated in the following manner: man's practical knowledge finds its ultimate basis in religious knowledge.

In dealing with this thesis, we shall address ourselves to the following questions: first, what are the basic ingredients of practical knowledge? Second, what are we to understand by religious knowledge? Third, does any of the ingredients of practical knowledge find its ultimate basis in religious knowledge?

Let us turn now to our first question. To have practical knowledge is to know what ends ought to be pursued and to know how to go about pursuing and fulfilling them. To know, for example, whether to organize society along capitalistic or socialistic lines is to determine, first, what ultimate ends the organization of society ought to serve and to determine, second, which type of social or political or economic arrangement would bring us closer to achieving these ends. The first type of knowledge required is normative and, ultimately, moral. For what

social and economic affairs independently of the knowledge Islam provides on these matters.

In the light of the above, we take the core belief of Muslim fundamentalists with regard to secularization to be that man is not appropriately positioned to know how to organize his worldly affairs independently of knowing what God commands him to do with regard to these matters. But for the Muslim fundamentalists, for man to know what God commands him to do with regard to the matters in question is for him to know the teachings of Islam on these questions, for they express divine intentions and injunctions. Thus, the ultimate stance of the Muslim fundamentalists vis-à-vis the question of secularization is that it is unacceptable for reasons, not merely of a religious nature, but also of an epistemological nature. In other words, it is not merely the case that Islam, in its very essence, requires that we organize our worldly affairs in accordance with its principles, but it is also the case that if we fail to do so and rely, instead, on other guiding principles, we will not be appropriately positioned, epistemologically, to give correct answers to questions pertaining to how we ought to organize our worldly affairs. This is the strongest claim that could be made by the anti-secular Muslim.

claim would not be contested by anyone in or outside Islam. What might be contested here and has been contested is the claim that Islam embraced the idea of a theocratic state[1]. But nobody denies the historical fact that Islam had to address itself to earthly questions concerning how man should live and organize his life on all levels.

The problem, however, is that fundamentalists want to convert what is true of Islam, as a matter of historical fact, into a claim that is true of it as a matter of logic[2]. Put differently, Muslim fundamentalists are not prepared to see that there is no more than a historical connection between Islam, on the one hand, and a concern with worldly matters, on the other hand. It is their unshaken belief that Islam provides us with the answers to all our important questions about worldly matters, regardless of the historical circumstances in which we find ourselves. That this is true of Islam is a matter that has to do with the nature of Islam and not with circumstances external to it. Islam in its very essence embraces a comprehensive system of ideas and principles touching on all matters that are of importance for man's spiritual salvation as well as for his worldly affairs. Moreover, man, regardless of the time and place, is not in a position to know how to live and how to organize his political,

Philosophy vs. Islamic Fundamentalism

Adel Daher (*)

It has been customary, when dealing with the anti-secularist stance of Muslim fundamentalists, to ignore the epistemological problems generated by it. In my judgement, only one decisive way to deal with the anti-fundamentalist stance of Muslim fundamentalism, namely to refute the epistemological thesis implicit in that stance. This thesis can be initially stated in the following manner: man is not in a position to know the right way to organize his worldly affairs without divine guidance.

Let us begin our discussion of the above thesis by considering first one claim that appears to be crucial to fundamentalists. This claim is that Islam, unlike the other monotheistic religions, is not merely concerned with man's spiritual salvation, but is also concerned with how man should live in the here and now. This claim is quite harmless, of course, if it is merely intended as a historical claim about Islam, i.e., as a claim to the effect that Islam, because of the historical circumstances in which it found itself at the beginning, found it necessary to combine spiritual with non-spiritual concerns. For if so understood, such

---

(*) Professor of philosophy at University of Amman, Jordan

NOTES

1. See especially his *Falsafat al-nushu' wa'l-Irtiqa*. Asl al Anwa'. Eng. tr. of *The Origin of Species*.

2. Matters relating to Divine Worship.

3. Matters relating to worldly affairs.

4. To form opinion with reasoning in a case (*qadiyya*) - Synonymous with *qiyas* (analogical reasoning) or *ra'y* (opinion) with Shafi'i.

5. Also *istislah*.

6. See Muhammad Abduh *Risalah*; of Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age* (Oxford, 1970), pp. 151-52.

7. To oppose the *Ikwan* renamed itself National Islamic Party in 1940. Its youth wing was known as *al-qumsan al-Khadra* (The Green Shirts).

8. *The Genius of Muhammad.*

9. *The Modern History of Egypt* (London, 1969), p. 323.

10. Rashid Rida, *Tafsir al-Manar,* VIII. 50 of A Merad, *Islah* in E.I.

(the order of the pre-Islamic Jahiliyya period). However, after the death of Banna, a more aggressive view of Islam, perhaps under the influence of Abu'l Ala Mawdudi, was accepted by *Ikhwan* under the leadership of Sayyid Qutub followed by a more anarchic version given by Shukri Mustafa and others.

was hostile to democracy and socialism but evinced great sympathy for Nazism. In its internal, organization *Ikhwan* suggested a surrogate kinship structure with membership divided into families, class and battalions. In 1940 a secret terrorist organization known as "secret apparatus for the defense of Islam and society" was formed with German assistance and its members were given military training. The organization claimed to have more than 5.00.000 members in Egypt and many more sympathizers. It fanned out its branches in several Arab countries especially Syria, Jordan, Lebanon, and the Sudan. During the 1940s its members played prominent role in the internal affairs of the Egypt. The organization was responsible for numerous political assassinations, bomb blasts and arsens. It was dissolved in 1948 by Nuqrashi Pasha, then prime minister, who was assassinated three weeks later by a Brotherhood member. Banna himself was shot dead the following year probably by government secret agents.

Ideologically speaking, Islam still remained a utopia in the mind of the founder. He was in favour of the restoration of the idealized Islam on the pattern of the "rightly guided Caliph, which he called *al-nizam al-Islami* (The Islamic order) in the place of the present order which he termed as *al-nizam al-Jahili*

movement in Egypt and the Ahl-i-Hadith movement in the Indian sub-continent and the Mohamadia movement in Indonesia. It is generally known that these neo-Wahhabis were deeply influenced by the teachings of Ibn Taimiyyah - Ibn Qayyim - Abd al Wahhab and they emerged as the greatest upholders of the traditions of the *Salaf*. They rejected all authorities except the authority of the Qur'an and the Sunnah and launched a vigorours moveement in support of Unity (*Tawhid*) and rejection of polymorphism, all superstitions inherited from the medieval past.

The Salafis were fundamentalists; but they were also reformists. While going back to the pristine purity of Islam or its fundamental, they also attacked rigid dogmatism in the form of *taqlid* and called for a new superstructure of *fiqh* based on Kitab and the Sunnah with some modernist interpretations. However, the conservative fundamentalism preached by the Salafis was superseded by the new religious-political organization of the Ikhwan al-Muslimun which wanted to establish a theocratic society in Egypt. With the rise of the *Ikhwan* the politicization of Islam was complete. It raised the slogans: Allah is our aim, the Prophet our leader, the Qur'an our constitution, holy war (*jihad*) our way, death in Allah's way our supreme desire. Politically, Banna

following one: Honour my Companions and those who follow them and those who follow these; after which untruth will prevail.(10) The Salafiyya leaders were in fact the neo-Hanbalites. It was through the writings of Ibn Taimiyyah (1263-1368) and Ibn Qayyim al-Jawziyya (1292-1350) that the reformists built up their basic formulations of reforms. In the eyes of those reformists, Ibn Taimiyyah(3) was a MuJaddid (Renovator) of the 7th century.(4) His call for the return to the original purity of Islam, his rejection of taqlid and vehement condemneation of bida' and excessive sufism were held in high esteem by the founder of the Wahhabi Movement and the orthodox reformists of the 19th century. The chief characteristic of Ibn Taimiyyah's teaching was that, in his opinion, the Divine will cannot be fulfilled by more observing the shari'a as a means of inividual salvation but by the establishment of a virtuous society which will be implemented by the collective will of the ummah.

The Salafiyya movement was a neo-puritanical-Hanbalite movement. It was immediately influenced by Wahhabism which appeared in Central Arabia under the leadership of Muhammad Ibn Abd al-Wahhab (d.1792). This pre-Nahda 18th century movemnt was the precursor of the later Salafiyyah

subsequently came to be known as the Salafiyya movement, condemned *bida'* (innovation creativity) which had accumulated around the faith during the course of centuries; and gave a call of return to the practices of the pious ancestors (*al-salaf- al-salih*) "whose unstinted orthodoxy; holiness and piety make them worthy of being regarded as guides and models". This perfect "fidelity" to the tradition of the Salaf was the starting point for these orthodox reformists.



Rashid Rida

Although there is vagueness as regards who constituted the Salaf, yet there seems to be certain understanding about it. By Salaf is generally meant the first three generations (*qarn*) of men who lived during the same period of seventy or eighty years. By the first three generations is meant the period of the Prophet and his Companions (*Shaba or Ashab*), their followers (*tabi'un*) and the successors of the latter (*atba' al-tabi'un*). In this connection certain Traditions of the Prophet are quoted such as the

the cause of enlightenment and surrendered before the fundamentalists. In the words of P.J.V. Vatikiotus: "Their reverential studies of the early fathers of the Islamic community smacked of frantic and solicitous apologia for their earlier rationalist-secular attacks upon the religion and its cultural heritage."(9) Their writings paved the way for the growth of reaction in Egypt.

Thus by the 1930s the influence of the liberals led by "Abduh and his followers such as Qasim Amin, Mustafa abd al-Raziq and Ali abd al-Raziq was replaced by the pan Islamist agitator and activist Sayyid Jamal al-Din al-Afghani, epitomized in Sayyid Rashid Rida (d. 1935) leader of the neo-wahhabite Salafiyya movment and editor of *al-Manar*. He tried to politicize Islam fully. In this regard he was the precursor of the *Ikhwan al-Muslimun* founded by one of his disciples Hassan al-Banna. It was his belief that Islam will cease to exist if a universal Islamic state embracing the entire *ummah* is not created under a supreme Caliph-Sultan.


Hssan al- Banna

The movement initiated by Rashid Rida, which

has said: "The nationalism forced some Christians into an apology of the official religion to forward proofs of their patriotism. Christian secularist, like Salama Moussa, declared that Islam is the religion of my country and my duty is to defend it. Similarly Makram Ebeid said in 1936: "It is true I am Christian by religion but remain a Muslim by patriotism". It was during this period that Taha Hussayn who had earlier written *al-shi'ral-Jahili* in 1926 attacking tradition wrote three volumes on the life of the Prophet: *Ala Hamish al-Sira*. Muhammad Husayn Haykal, editor of the liberal newspaper *al-Siyasa*, concentrated his attention of the Sirah of the Prophet: *Hayat Muhammad (1935)*, and Abbas Mahmud al-Aqqad brought out a series of books based on the life and achievementrs of the heroes of Islam known as *the Abqariayyat*, beginning with the life of the Prophet *Abqariyat Muhammad*.(8) Tawfik al-Hakim serialised in a dialogue form, different episodes from the life of the Prophet. In 1940 Ministry of Education gave official recognition and encouragement to the popular religious publications. The purpose of most of these studies was not to make objective studies of the history of Islam but to give to the nationalistic feelings a marked religious taint. These intellectuals were those who, a few years ago, had led attacks on dogmatism and reaction. By 1930 they had abandoned

upsurge. This movement met with a strong opposition from the conservative and reactionary sections of the Muslim intelligentsia whose ideological origins could be traced back to the teachings of medieval Muslim fundamentalists. Due to the congenial political and social conditions prevailing in Egypt at that time the conservative reaction gained upperhand. In the 1930s Egypt saw a spurt in fanaticism and conservative reaction, which culminated in the formation of such fundamentalist organizations as the Muslim Brotherhood (*al Ikhwan al-Muslimun*) founded by Hassan al-Banna in 1928 and the young Egypt (*Misr al-Fatat*)(7) founded by Ahmad Hussayn in 1933. Both organizations claimed to be the champioons of Islam. They vehemently attacked westernisaton of the Egyptian society and made the Christian missions as special targets of their attack. It was during this period that they started a fanatic campaign against Shaykh Ali Abd al-Raziq and were successful in securing his condemnation on account of his book *al-Islam wa usual al-Hukm*, published in 1925 in which he had pled the cause of secularism and strongly criticized the politicization of Islam. Religious chauvinism became the latent force in the hands of the different political parties. Many progressive individuals succumbed to the pressure of Islamic chauvinism. George Anawati visualizing the situation at that time

the spiritual and the temporal, in the juridical terms between *ibadat*(2) and *mu'amalat*(3). In this way an attempt was made to lay the foundation of the development of secularism in Islam. What they purported to say was that everything has been finally decided by the Qur'an and the Sunnah, but temporal matters came under human preview and that these can be solverd through *ijtihad*, i.e. by human reasoning(4).

For them the theological device *maslaha or al-Masalih al-mursilah*(5), as worked out by Imam Malik, became an important expedient. Their basic postulate, as Albert Hourani points out, was that consideration of the best interests of the *ummah* would never result in solutions incompatible with the spirit, and even more the objective facts of the Qur'an and the Sunnah. They claimed that only general principles have been revealed by God. They must be applied to the specific problems of social life by human reason, the guiding principle being the general welfare of mankind"(6).

The liberal school could not go further. It soon found itself aligned with the colonial rule to enlist its support against the nationalists. The historic limitations of this school consisted in their failure to unite Islamic liberalism with the cause of political freedom, thus resulting in alienation from the national

during the French occupation of Egypt. These reformers were very much enamoured by the progress in Europe. Educated at the great seminary of al-Azhar and aware of the pitiful decline of their co-religionists, they strove to bring out a rapprochement between science and religion, and interpreted theology conductive to the liberalization of the tradition-bound Islamic society. Their legacy was however, continued by Muhammad' Abduh and his progressive followers who subsequently came to form "Abduh School" in Egypt.

Inspired by the leberal thought of the West and often in contradistinction to the teaching of Abduh in many respects, there appeared a group of Islamic intellectuals who were more inclined towards a radical-historical interpretation of Islamic values while fighting bigotry and obscurantism. The chief exponents of this trend were Shaykh Ali Abd al-Raziq, Khalid Muhammad Khalid, Abdullah al-Qusaymi, and Taha Hussayn during the early period of his life. Their writings evoked the anger of the conservative milieu of al-Azhar that charged them of deviation and disbelief.

An important aspect of the adherents of this school was their attempt to draw a distinction between

beginning, of a political nature, i.e. struggle against colonial domination. Thus, whereas in the former case it resulted in the rise of the so-called raitionalism in Islam, the latter event gave birth to a strong feeling of nationalism against colonialism. The nationalists, and the traditionalist "Ulama" lived in harmony and joined hands whereas the modernists, remained very weak and often depended on the support of the colonial powers. Since then the contemporary Muslim intelligentsia have been living a state of mind which can best be described as schizophrenic. It was the result of the Muslim modernist attempt to integrate the liberal scientific ideas of the West with the philosophical structure of Islam and create a new synthesis by replacing the traditional structure.This conflict and tension of old and new in Islam still goes on, each one struggling for legitimacy. The traditional Islam represented more or less a well-defined social organism with definite notions regarding family and society and the state.

The aim of this moderrnmist movement was to associate Islam with the new liberal values of the West. In the 19th century this movement was spearheaded by Muslim reformers like Hassan al-Attar, abd al-Rahman al-Jabarti, Rifa'ah Rafi' al Tahtawi. They had imbibed the influence of the West

two factions: the one favouring change in response to the Western challenge. and the other adopting totally antagonistic attitude towards everything which was new and which the West was presenting. The University of al-Azhar was the epitome of this conservative trend. It was not for the first time that Islam had entered into a conflict, but earlier too, in the medieval period, Islam faced such conflict under the impact of Hellenism giving birth to "*Ilm al-Kalam*- a science which tried to reconcile the irreconcilable, and and soon to be condemned and discarded by the fundamentalist theologians. The Hellenistic thought was represented mainly by the Aristotelian philosophy, which introduced a new intellectual technique, and an instrument of thought which deeply influenced the whole theological structure of Islam. Thus the tension and conflict, which Islam faced in the modern period, was not a new phenomenon of its history, and as mentioned above, the main reactions were: nationalistic, secularistic and religious. However, at present I am concernd with the last reaction, which took the form of modernistic interpreatation of Islam. From the outset it must be borne in mind that there is an important difference between the two encounters: the first was a conflict which resulted in a "symbiosis" on the philosophical plane, whereas the latter encounter was, from the very

Origins of Islamic Fundamentalism in Egypt

Mahmudul Haq Algarih (*)

The story of modern Islamic thought in Egypt is the story of the encounter between the traditional Islam as practised throughout the centuries and the Western civilization during the 19th and early 20th century. The encounter brought about changes in the social, economic, political and cultural life of the people, which in turn generated tension and conflict in the minds of many Egyptian intellectuals. One group of intelligentsia, mostly led by the Christians, advocated the cause of secularism. The chief among them were Shibli Shumayyil, Farah Antun, Salama Mussa and others (1). They followed the Darwinian path of evolution. Ismail Mazhar (1), among the Muslims, was the strong defender of social Darwinism in Egypt. The other group, that of the nationalists, like Mustafa Kamil, Saad Zaghloul, following the pan-Islamic thinker Jamal al-Din al-Afghani, adopted a path of struggle for national independence. On the religiois plane, the problem with which I am presently concerned, the Western impact resulted in the division of the "Ulama" into

(*) Attached to the Indian Council of Historical Research, New Delhi, India.

symbolise la première mise en application du régime secularisté dans le monde musulman, a eu depuis de nombreux disciples à travers la carte Islamique.

Auteurs du livre “L’Islam en Questions”, nous donnent les reponses a certains questions posées à un grand nombre d’ecrivains “arabes”, qui tous s’opposent à une éventuelle application de la Shari’a’ en citant des “arguments” à l’appui, et en attirant l’attention de l’opinion politique sur le “danger” couru en ademettant une telle realité. Ceci montre alors que les tenants d’un tel sécularisme restent importants en quantité et en qualité, aussi bien dans le Machrek que dans le Maghreb.

La bataille reste longue et dure, et l’élimination du spectre de la confrontation n’est pas pour demain en tous cas.

Premièrement , la Shari'a doit devenir la loi mère, c'est-a-dire la necessité d'appliquer la shari'a intégralement à l'ensemble des domaines du droit civil , criminel, et constitutionnel .

Deuxièmement, le pouvoir politique doit être exercé par des hommes qui soient religieusement et moralement droits (Salih). Seuls de tels hommes peuvent permettre aux citoyens de mener une vie proprement Islamique[14)] . .

Voilà donc les grandes lignes de la théorie fondamentaliste dans le monde musulman d'aujourd'hui. Reste maintenant l'autre concept de notre étude à savoir le Sécularisme. Ce mouvement, bien qu'il continue à avoir des partisans qui demeurent nombreux, commence, à notre avis à perdre de la vitesse et à abandonner, de plus en plus, de terrain sur le champ arabo-islamique au profit de la thèse neo-fondamentaliste.

Ce jugement est d'une portée plus quantative que qualitative. Quant à la qualité des partisans sécularistes, notamment les intellectuels parmi eux, ils restent tres valablés et actifs.

En effet, Mustapha Kemal Ataturk qui

---

(14) IDEM.

pour complèter notre exposé, que les grandes lignes de ce programme s'articulent autour des principes suivants arretés par l'idéologue Mawdudi :

Dans la vie individuelle, familiale et sociale, tous les gens sont pareillement soumis à la loi, sans aucune distinction de race, d'ethnie ou de classe. La loi doit régler uniformement tous les aspects de la vie[12].

Mawdudi preséntе l'Islam comme une troisième voie entre le capitalisme et le communisme; il préconise une économie Islamique fondée sur les trois principes suivants :

1) la loi Islamique de l'heritage .
2) la zakat (le système Islamique d'encaissement et de redistribution d'impots).
3) La suppression de l'usure et du prêt à intêret (riba)[13].

S'agissant du pouvoir politique symbolisé par l'état. Mawdudi definit les fondements de l'état Islamique voulu, et insiste notamment sur deux points:

---

(12) *Radicalismes Islamiques*. T. 2, p. 47.
(13) IDEM, p.48.

l'Islam, mais l'interprétation qui en est faite et la manière dont elles sont transmises.

A titre d'exemple, nous donnons ces titres pour permettre au lecteur de mieux percevoir le message du discours religieux, qualifié de fondamentaliste, en Islam :

1) Hassan Al-Banna : Memoires de la Prédication et du Predicateur.

2) Sayyed Kotb : Jalons sur la Route.

3) Ali Shariati : UN Etat Legitime et Juste.

4) Abu-Al-A'la Al-Mawdudi:

   a) Concepts Islamiques Autour de le Religion et de l'Etat.

   b) La Civilisation Occidentale et Nous.

5) Malek Bennabi :

   a) Les Conditions de la Renaissance .

   b) Le Musulman dans la Monde Economique.

6) Abdellatif Soltani : Le Manichéisme est la Source du Socialisme.

Nous estimons qu'en se limitant à ces titres nous pouvons mesurer la dimension du vaste programme élabore par des neo-fondamentalistes. Ajoutons à cela,

traduit donc le souci des reformistes musulmans de rendre justice à l'Islam et aux musulmans en menant une action reformiste en profondeur.

A ces pères fondateurs du reformisme, se joignent les theoriciens des programmes revolutionnaires dans la communauté musulmane qui ont formé toute une école idéologique fondée sur le fondamentalisme USUL et donc souvent qualifiée de neo-fondamentalisme.

Parmi les mouvements pionniers s'inscrivant dans ce courant figurent les Fères Musulmans en Egypte. La Jamaat al-Islamia en Inde, la Da'wa au Maghreb, et le Wahabisme en Arabie Seoudite. Parmi les leaders de ces mouvements, nous citons, à titre d'exemple, Hassan Al-Banna, Sayyed Kotb, Abu-Al-A'la AL-Mawdudi, Ali Shariati, Malek Bennabi, et Hassan Al-Turabi.

Il suffit de méditer sur les oeuvres de ces theoriciens du neo-fondamentalisme, pour se rendre compte du programme du discours Islamique contemporain. Ce programme que preconisent ces pionners de la révolution Islamique, ne concerne certainement pas les principes ni les dogmes de l'Islam, mais les institutions qui s'en reclament. Il ne remet pas non plus en cause les vérités intangibles de

fanatisme, n'avaient cessé de lancer des campagnes hostiles à l'Islam en vue de déformer son visage et de démoraliser l'individu musulman. Est-il necéssaire de rappeler ici les attaques lancées contre l'Islam par des penseurs europeens comme Voltaire, Ernest Renan, Malraux, et autres...

Nous gardons toujours en mémoire les expressions de Voltaire qui accablaient l'Islam et son prophète. N'a-t-il pas écrit sa pièce "Mahomet et le Fanatisme", cette pièce qu'il dedia au Pape en ces termes : "Je veux consacrer au chef de la véritable religion un écrit contre le fondateur d'une religion fausse et barbare." (10)

Ernest Renan utilisait contre l'Islam des termes indignes d'une société dite civilisée. Le moderé parmi ces adversaires fut Malraux qui ecrivait dans les Noyes de l'Altenberg : "L'Islam toute l'asie peut-être s'interésse à Dieu, mais à l'homme jamais" (11).

Les penseurs occidentaux de prétendre, peut-être convaincus ou peut-être malicieusement, que l'Islam a trop donné à Dieu et a trop enlevé à l'homme. Ceci

---

(10) Voltaire, *Essai sur les Moeurs*. Vol. 2 . Paris. Edit Garnier 1963.

(11) *Islam et Philosophie des lumières.*

Bien que ces fondamentalistes ne sont pas forcement d'une même école, et n'adhèrent pas tous au même programme, ils se rencontrent cependant autour de l' idée dominante qui demeure la recuperation du pouvoir à base du programme islamique. Certes, nous trouvons au sein de l'école fondamentaliste, des extrémistes et des modernes, mais la source et le but demeurent les mêmes.

Dans chaque pays musulman, il y a des disciples de l'école fondamentaliste qui a relayé le mouvement des reformateurs salafistes qui prêchaient le retour à l'Islam des premiers siècles. Parmi ceux ci, nous citons Jamal-al-Din Al-Afghani, Muhammad Abdu, Rachid Reda, Muhammad Iqbal, AbIbn-Badis, considerés comme les fondateurs du reformisme musulman.

Le reformisme musulman, tel que presenté par ses fondateurs, visait la réalisation des deux objectifs :

(i) Reconstruire une société islamique meilleure debarassée de toutes formes de servitude, d'immobilisme et de charlatanisme dans le but de retrouver une souveraineté confisquée, et une unite perdue.

(ii) relèver le défi idéologique et faire aux ennemis de l'Islam qui, aveugles par leur ignorance et par leur

Le Fondamentalisme et le Sécularisme Théorie et pratique

L'observateur historien, méditant sur la realité idéologique qu'offre la société musulmane à l'étude relève deux lignes de pensées ou deux perspectives distinctes parfois opposées autour desquelles se cristalisent les analyses philosophiques et socio-politiques.

La réalité idéologique de la communauté musulmane est centrée, en effet, sur le bouillonnement qui caractérise la vie musulmane aujourd'hui et qui la place à l'actualité des medias par l'intermédiaire de differents mouvements.

Il y a tout d'abord ces mouvements qui repondent à des principes d'origines islamiques et qui agissent conformement à des programmes puisant leurs sources dans l'Islam. De même, nous relèvons la presence, au sein de la société arabo-islamique, d'une intense activité menée par des organisations opérant sur des bases islamiques. Nous retrouvons ainsi, l'énonce d'un programme riche de concepts et d'enseignements proposés à l'application. Les artisans de ce programme, ou les pères fondateurs de l'école fondamentaliste moderne, a quelques exceptions près, ont milité en faveur d'un véritable changement dans le monde musulman.

1- La separation de la religion de la société par l'encouragement de l'instauration d'une education laiquc, l'etablissement d'un regime politique n'inspirant pas ses lois de la shari'a et l'édification d'une économie basée sur l'usure.

2- L'élimination d'un secteur authentique de la pensée humaine representée par l'âme, la revélation, le mystère divin, avec tous les éléments qui en découlent, tels la religion, la morale, la foi, en les eloignant totalement de la pensée et de la vie humaine.

Voilà donc pourquoi le sécularisme continue à recontrer dans le monde musulman une resistance farouche l'obligeant à abandonner une partie de ses armes ou à changer ses méthodes.

L'Islam, religion de la tolérance par excellence, admet et favorise la cohabitation pacifique avec les autres religions: quant à la laicité, même lorsqu'elle est admise par certains mouvements islamiques fondamentalistes, elle ne l'est que par respect au principe de le liberté de confession et d'opinion.

II- Le Sécularisme : base de l'organisation de la vie

Le sécularisme est un concept importé de l'occident pour designer tout ce qui est irreligieux. Il prêche initialement la separation de l'église et de l'état avant de s'étendre aux autres religions et autres sociétés non européennes.

Le sécularisme a fait son apparition en tant que courant dans la société arabo-musulmane à la suite de la défaite militaire subite par les arabes en 1967. Un slogan fut lancé reclamant "la sécularisation de la personne par sa delivrance du gang religieux". [9]

Il va sans dire qu'une telle conception n'est que l'echo de la tendance laique puissante ayant déjà marqué l'évolution de la pensée europénne occidentale. Certains intellectuels musulmans, éblouis par la civilisation de l'occident, ont vu dans son mode de vie, le meilleur moyen pour resoudre les problèmes de notre société.

Les fondements de la laicité s'articulent sur quatre éléments piliers de la vie humaine, à savoir : l'économie, la justice, l'enseignement, et le pouvoir politique. Pour donner à tous ces domaines leur veritable dimension. L'idée secularise vise à réaliser les objectifs suivants :

---

(9) Anouar Al Goundi, *Refutation de la Laicité* . Beyrout, Dar Al Kitab, 1973, p.9.

croyance et de non croyance...sont autant de concepts sans cessé retravailles dans la recherche en cours.

Cet appareil dans la recherche est totalement impensé dans la pensée Usuli[8].

L'école fondamentaliste ainsi presentée est mise en difficulté. Son discours religieux est condamné a n'être qu'un contenu denoncé de normes rituelles, juridiques, éthiques ou théologiques. Peut-on alors admettre la conclusion de Mr Arkoun selon laquelle la raison religieuse developpée en islam peut étouffer la recherche scientifique?

Poser déjà une telle question serait, à notre avis, traduire une volonté tendanceuse visant a déformer certaines vérités et à prouver une certaine incomprehension consciente ou inconsciente du discours religieux en islam. Ou alors, comment expliquerait-on l'ère scientifique ayant marqué pour le developpement de la recherche scientifique l' histoire de la pensée islamique?

Quoiqu'il en soit le fondamentalisme analyse en toute objectivité est loin de s'opposer à la bonne marché du temps. Bien au contraire cette école riche en normes et en valeurs se veut le meilleur garant de l'histoire arabo-islamique avec toutes ses significations profondes.

---

(8) M. Arkoun, Pour une critique de la Raison Islamique, P.19.

debat a pris aujourd'hui, une autre allure. Il a classé ainsi les intellectuels musulmans contemporains en deux catégories : celles des fondamentalistes qui prêchent le changement par la seule méthode islamique et celle des rationalistes assimilés aux secularistes revendiquant la modernisation de cette même société quitte à ébranler les convictions religieuses et à sacrifier la religion au profit du progrès scientifique et technologique .

Ainsi, la critique sévère entretenue entre les deux camps montre que les partisans des deux thèses restent majoritaires dans le monde musulman. Contentons-nous de citer à l'appui, l'exemple du philosophe Mohamed Arkoun dont la méthode et la conviction sont loin d'être fondamentalistes. Il juge sévèrement aussi bien les tenants du puritanisme nouveau style que les tenants du puritanisme traditionnel en les comparant aux defenseurs du libéralisme synonyme de l'athéisme émanant du sécularisme.

Les Ulama contemporains, écrit Arkoun, ne disposent pas plus que les anciens de l'appareil conceptuel qui permet de rendre compte sans les opposer de l'attitude Usuli et de l'attitude philosophique. Le mythe, le mythologique, le rite, le capital symbolique, le signe linguistique, les structures élémentaires de la signification, la métaphore, la narrativité, l'historicité, le conscient et l'inconscient, l'imaginaire social, la représentation, le système de

classique tendant à procéder à la purification de la société arabo-musulmane soumise à la vie rythmée conformément à la source d'inspiration symbolisée par le saint Coran et la tradition prophétique et un neo-fondamentalisme visant à appliquer la Shari'a (la loi de Dieu) dans tous les domaines de la vie humaine afin de se conformer à l'ordre divin stipulant que si un litige vous oppose remettez-vous en à Dieu et au prophète, si vous croyez vraiment en Dieu et au jour dernier. C'est un bien et la meilleure des issues.(6)

Pour se faire une idée exacte de l'histoire du fondamentalisme il y a lieu de mentionner que de nombreux debats ont marqué la marché et la pensée islamique opposant authentistes, salafistes et fondamentalistes aux (rationalistes) musulmans d'obédience grecque sur les bases devant régler les rapports entre les sciences religieuses et les sciences rationnelles. Parmi les penseurs qui doivent être cités à cet egard, nous relevons ceux d' Ibn Qutayba au III/IXeme siècle d'Al-Ghazali, d'Ibn Rochd et tant d'autres.(7)

Bien que le debat n' a jamais cessé de rebondir d'une période à une autre force est de constater que ce

---

(6) *Le Coran*, Sourat IV, Verset 59

(7) M. Arkoun, *Pour une Critiques de la Raison Islamique*, p.9

2- La reconnaissance de Dieu-unique (Tawhid), ce qui produit une liberté individuelle et sociale parfaite, puisque cette reconnaissance de Dieu-unique implique l'obéissance exclusive de l'homme à Dieu, c'est à dire le rejet de toute servitude à l'homme divinisé qu'il soit colonisateur ou gouverneur autoritaire.

3- l'affirmation de l'Islam comme religion de la science et de la civilisation incitant à la maîtrise de tous les moyens modernes permettant aux musulmans contemporains atteindre les degrés les plus élevés du progrès.

4- la conception de la science doit être fondée sur les piliers de la foi : la science au sens islamique du terme n'est que l'émanation de la foi devant permettre à l'homme de rapprocher et non pas de s'en éloigner ou de s'auto-détruire.(5)

Le Fondamentalisme : Rapport temps-histoire

Le mot "fondamentalisme" dans la pensée islamique résume tout un discours liant deux autres concepts : l'histoire et le temps.

A l'analyse du contenu du discours islamique contemporain , nous relevons une analyse ou une similitude entre le fondamentalisme pris dans un sens

(5) Sayyed Ahmed Darag, *Les Racines du Sécularism*. Le Caire . Al-Nafa, 1987, p. 44.

En ce sens, le sécularisme retrouve sa véritable dimension caractérisée par la volonté de separer la religion de l'état en faisant recours à la libéralisation de l'économie (libéralisation dans son sens exploitatif), ainsi qu'au relachement du système éducatif et des moeurs.

Devant une telle doctrine, la réaction des couches sociales musulmanes fut violente. Le concept de "sécularisme est percu par la masse, comme representant une idéologie étrangère et dangereuse porteuse d'idées hostiles rejoignant les concepts tels l'Athéisme et le matérialisme rejetant tous pouvoirs ou influences diverses.

L'opposition violente manifeste à l'egard du courant sécularisme dans le mouvement arabo-musulman a été provoquée par l'attitude de rejet de toute religion adoptée par le sécularisme, ce qui explique l'eruption du neo-fondamentalisme en courant puissant utilisé comme moyen et méthode capables de servir de remède à ce mal du siécle qu'est l'athéisme, et de preserver la foi de la grande masse musulmane.

Pour refuter la thèse sécularisme, les intellectuels musulmans pro-fondamentalistes ont utilisé comme base certains principes tels:

1- le rejet de la tendance athéiste sécularisme scientiste qui utilisait la science comme couverture.

Mohamed Arkoun, le penseur musulman contemporain, connu generalement par ses idées peu conformes à l'islam fondamentaliste qualifie les reformes de Bourguiba. Il écrit notamment:

" Les leaders nationalistes formés dans les lycées et les universités Francaises (Bourguiba et plusieurs membres du GPRA, Mehdi Ben Barka) avaient à coeur de relever le défi colonial en repandant chez eux des idées liberales allant plus dans le sens des lumières du XVIIIeme siècle que dans celui de l'Islam traditionnel. C'est ce qui explique les reformes courageuses d'un Bourguiba au lendemain de l'indépendence (Polygamie, divorce, ramadhan, statut general de la femme)."[4]

Le sécularisme ainsi defini et appliqué, traduit une volonté d'inspiration occidentale visant à séparer dans la société musulmane, la religion de l'état dans une première étape pour se debarrasser des fondements de l'Islam considerés par Mohamed Arkoun comme l'obstacle majeur empêchant la société musulmane d'atteindre le progrès est la modernité.

---

(4) Mohammed Arkoun, *Pour Une Critique de la Raison Islamique*, Maisoneuve et larousse. Paris 1984, p. 351.

un refus catégorique de la vie moderne et contemporaine, pour s'instaurer dans un ghetto.

En revanche les disciples de cette école occidentale repliquent aux fondamentalismes musulmans en leur proposant le sécularisme comme concept alternatif formant ainsi un courant d'idées puissantes.

Le processus de secularisation se fait sentir dépuis maintenant plusieures décennies. Cette période en particulier a été marquée notamment dans les pays du maghreb par une tentative de mise en application de processus de sécularisation très accentués émettant ainsi en cause les formes islamiques traditionelles qui réglent les rapports sociaux et les pratiques économiques de la société. Nous pouvons relever quelques caractéristiques de cette expérience dans l'histoire de l'Algérie avec l'instauration après l'independence de l'autogestion et de la révolution agraire. Cette même operation socialisante avait été tentée en Tunisie par le gouvernement et la politique instaurées par Bourguiba. Ce genre de socialisme à la tunisienne a fini par ébranler les structures socio-economiques et politico-culturelles fortement enracinées dans le patrimoine islamique. Il est à noter que le changement opère en Tunisie a dépassé le stade des reformes sociales ou economiques.

la confrontation des concepts propres à chaque civilisation. Ainsi, sommes nous forcés de procéder a une analyse du fondamentalisme comme synonyme de l'authenticité , de l'originalité, du radicalisme, du ressourcement de la mobilisation à symbole religieux et surtout de l'affirmation de soi.

Le resultat de cette première constatation qu'il y aurait deux conceptions du fondamentalisme : la première, celle dont nous venons de citer les caractéristiques et qui est interne à la pensée islamique tend, à travers les differentes appelations intrinsèques , à affirmer l'identité de l'individu et de la société dans la nation musulmane, la UMMA ; la seconde est étrangère à notre pensée, elle constitue une école empruntée de l'occident par certains penseurs musulmans modernes dans le but d'appliquer ces méthode dans le monde musulman.

La definition donnée au fondamentalisme par cette école pro-occidentale implantée dans le monde musulman diffère catégoriquement de celle preséntée par les auteurs de discours religieux.

Selon cette conception, le fondamentalisme n'est autre chose que l'intègrisme (tel que préconcise par certaines écoles chretiennes socio-politiques), le terrorisme ou le fanatisme aboutissant en definitive à

les plusmarquantes de l'histoire de la société musulmane moderne, traduisant la deception des couches sociales musulmanes, et leur desespoir devant les nombreux modes de systèmes pratiques dans le monde musulman.

L'alternative proposée et recherchée par les artisans du discours islamique contemporain, est bien le modèle islamique instauré par Dieu.

Si nous devions nous contenter de cette première face de notre conception nous pourriont déclarer que les mouvements islamiques, à quelques exceptions, adoptent comme mot d'ordre : "Etat islamique" ou "Révolution Islamique" ou encore "Souveraineté exclusive de Dieu"(3).

On peut déduire de ce premier jugement que le fondamentalisme en tant que doctrine ne peut pas combler un vide idéologique laissé par l'écroulement des structures traditionelles d'une part, et par l'échec des modèles importés de l'occident d'autre part.

Ainsi, nous déduisons, que nous sommes en face d'une problématique naissante de la comparaison de deux cultures voire deux civilisations engendrées par

---

(3) Olivier Carré et Paul Dumont, *Radicalismes Islamiques*, T.I., p. 16.

n'épargne aucune partie de la carte islamique de Djakarta à Tanger, rappelle expressement de nombreuses crises passées ayant marqué l'histoire politique, economique, sociale et culturelle de la société arabo-musulmane.

Loin de partager integralement la conviction de certains penseurs contemporains, selon laquelle la crise du monde musulman serait une crise de la pensée et pas simplement une crise de la société musulmane(1) , nous estimons que le monde arabo-musulman souffre de la maladie propre à lui, qui est , selon nous, une crise idéologique.

C'est de cette caratéristique qu'émanent les différentes formes de crises qui continuent à marquer l'évolution de l'homme arabe et musulman.

Qu'elle soit une crise de l'idéologie islamique traditionnelle (selon la qualification de A. Laroui), ou celle du liberalisme, ou du socialisme, ou de l' arabisme(2) , elle ne fait que reprendre les étapes

---

1) Parmi ces penseurs, nous relevons, chez les penseurs arabes. Abdallah Laroui dans son livre *Islam et Modernité* (Ed. La Découverte, Paris 1987), et Olivier Carré et Paul Dumont chez les occidentaux, notamment dans leur livre *Radicalismes Islamiques* (Paris, 1985)

(2) A. Laroui, *Islam et Modernité*, pp. 82-83.

Fondamentalisme et Sécularisme dans le Monde Musulman Aujourd'hui

Abdelrazzek Guessoum(*)

Introduction

Toute analyse objective des deux concepts proposées ici à l'étude (le fondamentalisme et le secularisme) autour des quels les intellectuels contemporains livrent aujourd'hui une bataille idéologique acharnée. nous renvoie necessairment à une étude plus globale et plus profonde de la realité socio-economique et ideo-culturelle du monde arabo-musulman.

Une telle analyse pour s'assurer de l'attente de ses objectifs doit à notre avis adopter comme méthode une approche à la fois historique, analytique et critique.

Beaucoup de données et d'enseignements aussi bien le fondamentalisme que le sécularisme et tant que concepts, traduisent la crise intellectuelle et idéologique que traverse le monde musulman aujourd'hui.

Il y a lieu de rappeler ici, que cette crise que

(*) Professor at the University of Algiers.

Seminar
on

Fundamentalism and Secularzation
in
the Middle East

Organized by Afro-Asian Philosophy Association
(AAPA)

26 August, 1988 (Brighton, U.K.)
At the XVIII World Congress of the international

Federation of Philosophical Societies
(FISP)

energies in all the fields of human knowledge. Without this, there is no hope of, or way to any progress or civilizational shift.

Due thanks remain to be given to the providers of this philosophically pleasant meal, Dr. Mourad Wahba and Dr. Mona Abousenna. They taught us that philosophy should get out of its ivory prison, and go down to the masses to serve them. Philosophy should turn into effective energy in enlightening society and ridding it of illusions and superstitions, imposing on all the power of reason.

Haven't we said from the beginning that they are philosophers challenging the world?*

---

* Translated by Montasser Ek-Shourbagy.

Koranic verse or Prophetic tradition spoke of. Nevertheless, they call for this state against us all in the hope that they may, via it, rule and control.

As a result, we remain captive to the past, having no hope of attaining progress, civilization or advancement.

The solution is not overlooking the past or negating it, but rather studying it as a part of human experience and knowledge, a guide; not a final and eternal solution.

Another important idea discussed by Dr. Mona is the idea that the Arab reason realizes work not as production, i.e. changing nature, but rather consuming nature.

Thus, we are always destined to remain consumers of technology, far from creativity, invention and development, as we refuse, in principle, the cultural values that give the mind freedom of thinking and creativity, and the innovator the right to trial and error.

This right can not be fruitful unless it is an original component of the mindset in all its aspects. The mindset, which is free from all limitations except the limitation of the mind itself, is alone, if prevailing and well established, capable of releasing creative

towards the Mass-Man, calling for enlightenment, reason and democracy.

Back to Dr. Mona's paper, it focuses on the idea of 'creativity'. If thought is a fixed mechanism incapable of responding to an ever-changing world, full of infinite changes, creativity turns into 'bid'a' (inven-tion), and every bid'a is a deviation, and is thus doomed to hell.

The study pauses at a pivotal idea, namely, the perception that perfection has been obtained completely and exclusively in the past. This means that perfection is beyond and not before us, that is, it has been exclusively obtained in the past, not in the present or the future. '*Hence, it is no longer a problem of the old versus the new, but the question of the permanent origins which are everlastingly new and more perfect than any novel attempt.*' (p.41)

Bearing this statement in mind, we ponder over the claims of Islamizers (pseudo-Moslems, a term coined by Dr. R. El-Said to denote fundamentalists) who give us a picture of society as realized in the past, and claim that it can be restored as it is without any change, i.e., without any innovation or attempt to cope with new changes. This is the wrong conception of the so-called Islamic State that, we believe, no one, no

Odera, then, takes us to the painful African distress, referring to the '*African Republic of Inhumanity and Death*', which is a result of the absence of opposition (p.17). He also attacks severely the absence of democracy in Africa. '*The wiping out of any opposition resulted in a national self destruction....The reality is that truth and right are with the supreme political authority, and both **reason** and opposition are evil which must be kept nursing themselves in the intensive care units*' (p. 17).

Odera later speaks of the fact that '*One aspect of any nation, which is the real custodian of reason and enlightenment, is the academia*' (p.18). Nevertheless, these '*... are merely fearful subordinators standbys for the supreme political personality.*' (p.18)

'*If opposition and academia',* Odera enquires bitterly, '*currently offer no hope for the Age of Reason in Africa, where else can we turn for. hope?*' The answer is: '*May be, the masses and the women*' (p.18)

Thus, we are here dealing, from the very beginning, with philosophers challenging the world, aren't we? Socratic philosophers who break all the bars of Philosophy's ivory prison, the prison in which they have been put by reactionaries. They move now

transform our appreciation of the cosmos' (p. 23). Dr. Mona rejects the treatment of language as something existing in a vacuum, as well.

In addition, Dr. Mona shows how '*Arab traditionalist society is inevitably tied up with the permanent and everlasting...rather than with the changing and transient, i.e. man.... Therefore, creativity and re-evaluation and innovation are deviations from the origins.*'(p. 36)

She further remarks that '*...change was regarded... as a kind of dissent and was given the derogatory name 'invention' (bid'a) to denote heresy.... Finally, any crea-tive trend was suppressed.*'(p. 36)

Reason and Action in Africa' is another article written by the African philosopher Odera Oruka. It is a talented and wise attempt to touch upon the wounds of the African body, and raises a number of painful questions. These are rather like well-targeted arrows.

One of the questions is concerned with enlightenment which was once equivalent to Marxism in the West and the East. '*Would the end of Marxism (if at all) mean the death of enlightenment in those regions?*' (p.16)

For him reason is '*the faculty of practico-transcendental interpretation*' (p. 6), a definition that implies a relationship between reason and revolution which is the radical change of reality. Dr. Wahba also adopts the idea of '*counterpoising the revolutionary interpretation of reality to the conservative interpretation*', and emphasizes the fact that '*without revolutionary reason there can be no revolutionary philosophy*' (p. 6). In the end Dr. Wahba raises a number of questions the most important of which is '*how can philosophy promote the Mass-Man* (the replacement of the new intelligentsia) *to be the future master of himself and his world?*' (p. 7)

This is the main issue. Thus, philosophy goes down from its ivory tower or, to be exact, prison to be, as Socrates put it, an urge, and a revolutionary tool in the hands of the Mass-Man to be used for the purpose of changing the world in which he lives, and to establish a world in which he is the master of himself and of the world itself.

In the same issue, Dr. Mona Abousenna presents a valuable article entitled '*Language as Culture*'. In this article she tries to find connection between the word as a phonetic representation and the idea. She also suggests that '*thought and language form a unity like body and mind*' or that '*a change in language can*

Journalistic Review

In Al-Ahaly, a newspaper issued by Al-Tajjammu' Party, under the title *'Philosophers Challenging the World'*, Refaat Al-Said, the renowned political thinker wrote a series of three review articles on **Averroes Today**, issue No.1. The following is a translation of the full text.

No one should be definitely called an unbeliever for violating unanimity on a point of interpretation' is the journal's major slogan, Dr. Al-Said noted. The message addressed by the editors to the reading public, he added, is to raise some vital questions the ultimate end of which is to shed new light on Averroes' philosophical ideas as a springboard for a new dialogue between cultures in the light of the 21st century orientations (p. 1).

The issue includes fascinatingly simple and wonderful philosophical papers that try to permeate the Egyptian mind, with a view to pushing or urging it towards the enlightenment horizons.

In his paper, Dr. Mourad Wahba refers to a civilizational gap between the developed and the developing countries that can only be bridged through '*the sovereignty of reason and commitment of reason to change reality for the benefit of the masses*' (p. 3).

was held in **Cairo** (7-11 December, 1998) on the theme: *Terrorism and Teaching Philosophy*. The theme was inspired by the guestionnaire launched by Federico Mayor, the Director General of **UNESCO**,.

The questionnaire was presented to the Egyptian Minister of Education, Dr. Hussein Kamel Bahaa-Eddin, who enthusiastically approved that the questionnaire be administered through the department responsible for the teaching of philosophy at the Ministry. The questionnaire was given to some candidates ranging from schoolteachers of philosophy, to university professors, theologians, engineers, medical doctors, students, school administrators, and ministry of education officials. The total number of questionnaire candidates was 400. The results were analysed by a committee of six university staff members from different departments at Ain-Shams University. At the Third Special International Conference on *Terrorism and Teaching Philosophy* held in Cairo (7-11 December, 1998) the results of the questionnaire were presented and discussed. In one of the next issues of **Averroes Today** we will publish some of the presentations made at the conference, including the full text of the quesionnaire.

the Enlightenment". The content of the article is a refutation of its title by claiming that there is no relation between Averroes and the Enlightenment. Along the line of Butterworth's article was the Editorial which attacked those who try to canonize Averroes by turning him into an international icon, or even by trying to appropriate him for a specific viewpoint.

Thus, one feels that the conflict that faced Averroes in the twelfth century is being repeated in the twentieth century, a paradox that has to be surpassed.

***

In **Geneva,** in August 1998, the Second Parliament of Science, Religion and Philosophy was held under the auspices of the International Organization of the World Philsophers Meet' 98. The Conference theme was: *Science, Religion and Ethics in the Twenty-first Century.* The conference was held (14-19 August, 1998) under the chairmanship of prof. Karad who was recently appointed **UNESCO** Chair of Philosophy. Prof. Karad is also Director of MIT (Maharashtra Institute of Technology) in Pune, India.

***

The Third Special International Conference of Averroes and Enlightenment International Association

Philosophical News

In **Cairo**, in December 1994, Averroes and Enlightenment International Association, an affiliate of the **AAPA**, organized its First Special International Conference on "Averroes and Enlightenment". The major papers presented at the conference, particularly Mourad Wahba's paper, tried to prove that Averroes could be considered a precursor of 18^{th} century European Enlightenment.

In **Buffalo** (New York), in April 1995, the Centre for Free Inquiry organized an International Seminar on the theme: :Averroes and his Influence: Remembering G. Hourani". During the Seminar there was a heated discussion between Mourad Wahba and Charles Butterworth (the renowned American Orientalist)- with the intervention of Muhsin Mahdi who was the moderator of the session- in which Butterworth tried to falsify Wahba's ideas.

In 1996, *Alif,* the Journal of Comparative Poetics published by the American University in Cairo, produced a special issue under the title: "Averroes and the Rational Legacy in the East and the West" (No 16, 1996). The major articles in the issue tried to undermine Averroes' rationality, particularly Butterworth's article entitled "Averroes: Precursor of

Addressing the challenges and opportunities of the post-Cold-War era will require a new commitment by the international community to the establishment of peace with justice. **UNESCO** believes that peace-building must be rooted in universal education, of the kind that it is pronoting with its **UN** patrners through its worldwide **Education** for **ALL Project**, by promoting the knowledge and skills necessary for self-reliant development and by fostering the attitudes of tolerance and solidarity on which peace is predictated. The sleep of reason, said Goya, creates monsters. Only through education can we hope to move from the logic of force to the force of reason, from an age-old culture of war to culture of peace.

"The art of creation is older than the art of killing", worte the poet Andre Voznesesnky. Is this not precisely the function of education - to nutrure a primordial creativity at the confluence of freedom and responsibility, to awaken the creative potential in every human being, to contribute to the condition of our living together in peace? **UNESCO**, which commends and supports your initiative, awaits with inrerest your reflections on the relationship between creativity and Pax Mundi.

Federico Mayor

Massage from the Director General of *UNESCO*

to the Second Special International Conference of Averroes & Enlightenment International Association

"Creativity and Pax Mundi"

held in Cairo (11- 15 December 1996)

On behalf of **UNESCO**, I welcome the opportunity to address a message to this international gathering, assembled to debate a topic of the highest importance for our common future.

The invention of nuclear weapons, Jaspers once said, placed humanity for the first time in possession of its own death. During fifty years of Cold War confrontation, the United Nations system played a key role in averting the irreparable. But while the apocalypse never happened, the culture of violence has endured and in recent times has erupted in new and pernicious forms as wars between states have tended to be replaced by conflicts as diverse as the forms assumed by the denial or assertion of human freedom, but are often fueled by the ideology of ethno-nationalism or religious extremism- are posing complex humanitarian and security problems at the close of the twentieth century.

Egypt. Their views and interpretations of the issue of fundamentalism and secularization in the Middle East represent one integral whole, despite their diversity, and shed new light on the phenomenon that goes beyond the political and economic reasons which are usually offered by sociologists as an explanation of this global phenomenon. The authors here prove that Islamic fundamentalism is not merely a political movement, as many analysts claim, but is a much deeper cultural phenomenon that distinguishes the Arab-Islamic mind.

The escalation of global terrorism, spearheaded by religious fundamentalist groups, testifies to the urgent need for a secular movement to counterbalance this phenomenon. The facts of every day terrorism in the Middle East are a continuous reminder of this need. They are also an ever-renewed proof that the terror of fundamentalisms can neither be met by arms nor by security, but by the power of reason, that is, by philosophy.

Mona Abousenna

Preface

This is the second issue of ***Averroes Today***, published by Ibn Rushd and Enlightenment International Association. The entire issue is devoted to one specific topic, namely, Fundamentalism and Secularization in the Middle East, which is also the title of the Seminar held at the XVIII World Congress of Philosophy of the International Federation of Philosophical Societies (**FISP**), at Brighton (UK) in 1988.

Although the topic of fundamentalism and secularization is a global issue that concerns all cultures and all societies at the close of the twentieth century, it is of specific importance to the Middle East as it constitutes the core of the Arab-Israeli conflict and, hence, represents the real threat to peace. The papers published here, which were originally presented at the Seminar, are philosophical attempts to delve deeper into the Arab mind and culture to locate the roots of the phenomenon of Islamic fundamentalism. The authors represent a wide spectrum of Arab and Muslim intellectuals: Abdel-Razik Guessoum from Algiers, Mohamed Haq Algarih from India, Adel Daher from Jordan, Hamid Algar from Iran, and the editors of this issue from

Second, in the year 1986, I presented a proposal to the Steering Committee of the International Federation of Philosophical Societies (**FISP**), (I was then President of the Afro-Asian Philosophy Association (**AAPA**)), to organize a seminar on "Fundamentalism and Secularization in the Middle East", to be held during the XVIII World Congress at Brighton (UK) in August, 1988. The proposal was approved, and the seminar was held on 26 August, 1988.

The reason behind the formulation of that proposal was my conviction that we live in fundamentalist age which has emerged early in the a twentieth century and has spread all over the globe shaping our ways of self-understanding.

Today we are publishing the seminar papers to prove that, ten years after the presentation of these views, the topic is still valid and merits more and deeper understanding.

Finally, I wish to acknowledge the support and contribution of the International Humanist and Ethical Union in the production of this issue.

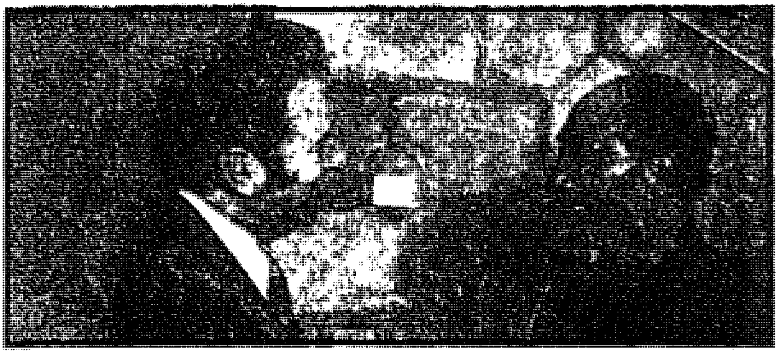
Mourad Wahba

- the decision made by Jimmy Carter, then US President, to support the Islamic fundamentalists in Afghanistan against the Soviet Union.
- the Egyptian-Israeli Peace Treaty signed by Prime Minister Menachem Begin and President Anwar Sadat. The first was a fundamentalist Jew and the second supported the Egyptian fundamentalists in order to get rid of the leftists in Egypt. Both accepted Jerry Falwell as the unofficial spokesman for a large segment of the American people. Falwell was on amical terms with both leaders and considered them to be his personal friends. "The Middle East is of extreme importance to the Moral Majority," was his famous dictum.[2]

In 1988, two significant incidents took place: first, the "Fundamentalist Project " launched by the American Academy of Arts and Sciences to study the historical and ideological roots of various movements of fundamentalisms in all religions and to view synoptically the traits attributed to these movements. The result of this massive study was five volumes.

---

(2) Patricia Pingry, Jerry Falwell : Man of Vision, Ideals Publication, p. 70.



President Sadat and Dr.Falwell enjoying a moment of levity during serious discussions on the Middle East situation



Falwell accepts the opportunity to discuss his views on the state of Israel with Prime Minister Begin.

Editorial

In 1976 I was invited by Harvard University to dialogue with professors of philosophy , politics, and religion. One of these dialogues was with Herbert Kelman, professor of social ethics. During the dialogue, he asked me about how to solve the Arab-Israeli conflict. My answer was: secularization is the solution. He was completely astonished, and his comment was: this is the first time I hear about such solution.

Then came the year 1979, which was a decisive triumph for the fundamentalisms in all religions. Such triumph was due to the following tragic events :

- the fundamentalist Iranian revolution led by Ayatollah Khomeini.
- the foundation of Christian fundamentalism under the name "Moral Majority" headed by Rev. Jerry Falwell, and another related movement called "Religious Round Table", organized by Ed McAteer.(1)

(1) R. Viguerie, The New Right, Introduction by J. Falwell, The Viguerie Company, U.S.A. 1981.

Contents

Editors:
Mourad Wahba
Founder and Honorary President of Afro-Asian Philosophy Association and President of Ibn Rushd and Enlightenment Association

Mona Abousenna
Secretary General of Afro-Asian Philosophy Association, and Secretary General of Ibn Rushd and Enlightenment Association

Executive Editors:
Montasser M. El-Shourbagy
Nagwa I. Younis

Published and distributed by
Dar Kebaà, 58 Hegaz St., Heliopolis, Cairo, Tel # 2474038

Correspondence: P.O. Box 5101, Heliopolis West, Cairo 11771, Egypt.

Volume 2, 1998

AVERROES TODAY

Fundamentalism and Secularization
in The Middle East

Editors:
Mourad Wahba
Mona Abousenna

No one should be definitely
called an unbeliever for violating
unanimity on a point of interpretation
Ibn Rushd

Sapere aude!
"Have courage to exercise your
own understanding."
Kant

Publisher
Dar Kebaà, Heliopolis, Cairo